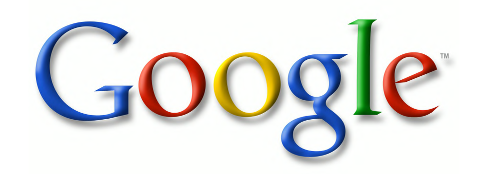
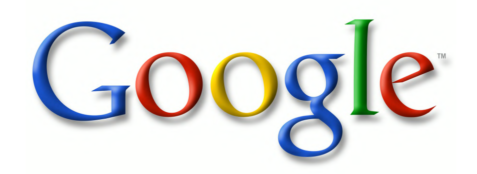




Die

nadologischen Bestimmungen

in

ants Lehre vom Ding an sich.

Inaugural-Dissertation

zur

ngung der philosophischen Doktorwürde,

der

philosophischen Fakultät

der

hristian-Albrechts-Universität zu Kiel

vorgelegt von

Otto Riedel

aus Labes (Pommern).

HAMBURG und LEIPZIG.

Verlag von Leopold Voss.

1884.

Die monadologischen Bestimmungen in Kants Lehre vom Ding an sich.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der philosophischen Doktorwürde,

der

philosophischen Fakultät

der

Christian-Albrechts-Universität zu Kiel

vorgelegt von

Otto Riedel

aus Labes (Pommern).

HAMBURG und LEIPZIG.

Verlag von Leopold Voss.

1884.

Imprimatur.

Prof. Dr. L. Pochhammer,

z. Z. Dekan.

Meinem hochverehrten Lehrer

Herrn Prof. Dr. Benno Erdmann

in herzlicher Dankbarkeit

gewidmet.

Die Inauguralschrift Kants von 1770 hat die Aufgabe, das Wesen der anschaulichen und der intellektuellen Erkenntniss festzustellen. Die Unterscheidung dieser beiden Erkenntnissarten ist zum Theil durch die spezifische Verschiedenheit ihres Ursprungs bedingt, sofern die Sinnlichkeit als die Empfänglichkeit des Subjekts bezeichnet wird, vermöge deren sein Vorstellungszustand *obiecti alicuius praesentia* auf gewisse Weise gerührt wird, wohingegen der Verstand das Vermögen des Subjekts ist, sich dasjenige, was seiner Beschaffenheit nach nicht in die Sinne fallen kann, vorzustellen (II 400). * Hieraus geht hervor, dass jede Erkenntniss, welche von der besondern Beschaffenheit des Subjekts abhängt, anschaulich ist, *nam vocantur (sc. cognitiones) sensitivae propter genesin* (II 401). Eine Sinnenvorstellung entsteht dadurch, dass ein Mannigfaltiges die Sinne rührt (... *varia, quae sensus afficiunt* ...) (II 400); die dadurch bewirkte Modifikation der Sinnlichkeit erfolgt nach einem dem Gemüth eigenen Gesetze, durch welches die Materie der Vorstellung in eine gewisse Form geordnet wird; wir erhalten hierdurch den Begriff der Erscheinung.

Zur anschaulichen Erkenntniss gehört aber noch mehr als der blos sinnliche Vorgang, nämlich auch die Thätigkeit des Verstandes. Dieselbe ist doppelter Natur; ist sie nämlich darauf gerichtet, die irgendwoher gegebenen *conceptus (vel rerum vel respectuum)* zu ordnen und nach dem Satze des Widerspruchs zu vergleichen (II 401), so bewirkt sie reflektirte Erfahrung oder empirische Begriffe, die, so allgemein sie auch durch Abstraktion werden können, gleichwohl den Charakter ihres Ursprungs nicht verleugnen können; sie bleiben vielmehr anschauliche Erkenntnisse. Weil

---

* Die Citate beziehen sich auf die Gesammtausgabe der Werke Kants von Hartenstein, die nicht mit römischer Ziffer versehenen Zahlen auf die Paginirung der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft, welche in der Separatausgabe von B. Erdmann am Rande vermerkt ist.

also auch der Verstand zur Hervorbringung anschaulicher Erkenntniss mit-
wirkt, haben wir das Verhältniss zwischen den Erkenntnissarten und ihren
Quellen auch nur als theilweise sich entsprechend bezeichnen können.

Von wesentlich anderer Beschaffenheit als der logische ist der reale
Gebrauch des Verstandes. Seine Begriffe entspringen nicht aus Erfahrung,
sondern werden durch die Natur des Verstandes selbst „gegeben“ (II 402)
sie sind deshalb auch nicht von Anschauungen abgezogen, sondern rein
Ideen. Daher ist es falsch, die Verschiedenheit der sinnlichen und Verstan
deserkenntnisse durch eine mehr oder minder grosse Deutlichkeit erkläre
zu wollen; diese ist vielmehr nicht eine graduelle, sondern eine Wesens
unterschiedenheit zu nennen. Die Prinzipien der Form der Sinnlichkei
sind Raum und Zeit, denn sie enthalten den Grund der allgemeinen Ver
knüpfung aller Dinge als Erscheinungen; vorzugsweise der Raum bewirk
die Anschaulichkeit der Objekte (*intuitum obiecti* [II 412]), während die Zei
auf deren Zustand, besonders den Vorstellungszustand geht (*statum concer
nit, imprimis repraesentativum*). Deshalb nähert sich die Zeit mehr einen
allgemeinen und rationalen Begriff, d. h. trotz ihres sinnlichen Charakter
liegt ihr Wirkungsbereich nicht lediglich auf Seiten der Sinnlichkeit; die
zeigt sich auch darin und wird vielleicht gerade dadurch erst bestätigt, das
der Satz des Widerspruchs nicht ohne den Zeitbegriff erläutert werden kann

Die Verstandesbegriffe werden als „*e legibus menti insitis (attendendo a
eius actiones occasione experientiae) abstracti, adeoque acquisiti*“ (II 403) be
zeichnet. Eine eigentliche Deduktion derselben lag hier deshalb nicht nahe
weil der Verstand in der Inauguralschrift „wesentlich negativ“ defini
wird (VIII 688); doch macht sich schon hier ihre subjektive Natur geltend
sofern wir durch sie zwar im Stande sind, die Dinge zu erkennen, wie si
sind, aber doch keine Anschauung, sondern nur eine „symbolische Er
kenntniss“ derselben erhalten können (II 404); dies liegt, wie Kant weite
ausführt, daran, dass unser Anschauen an ein Prinzip der Form als an die
Bedingung gebunden ist, unter der etwas ein Gegenstand für uns sein kann;
das menschliche Anschauen ist daher ein *intellectus passivus;* ein von dieser
Einschränkung freier *intuitus archetypus* würde die reinen Verstandeswesen
als solche erkennen (II 404). Nichtsdestoweniger aber gelangen wir durch
die Verstandesbegriffe zu einer wahren Wissenschaft der Dinge an sich,
denn *expositio legum rationis purae est ipsa scientiae genesis* (II 417), nämlich
der rationalen Metaphysik.

Es handelt sich nun darum, das Erkenntnissobjekt näher zu betrachten
Dasselbe ist, allgemein gesprochen, dasjenige, was den Grund der allge
meinen Verknüpfung der Substanzen und ihrer Zustände zu einem einheit

lichen Ganzen enthält, also die Welt, welche gemäss der doppelten Art der Erkenntniss als Sinnen- und Verstandeswelt uns gegeben ist. Die Verknüpfung der Substanzen der Erscheinungswelt beruht auf dem „metaphysischen" Gesetz der Stetigkeit (II 407). Wir sind deshalb nicht im Stande, ein Zusammengesetztes der Erscheinungen als aus einfachen Theilen bestehend zu denken, da dem Begriff des Stetigen ein Aufhören der Theilung, also auch eine Auffindung einfacher Theile widerspricht. Für den Begriff einer intellektuellen Welt fällt diese Einschränkung fort; denn es ist etwas Anderes, sich bei gegebenen Theilen die Zusammensetzung eines Ganzen *per notionem abstractam intellectus* zu denken und etwas Anderes, *notionem generalem* als ein Problem der Vernunft durch das sinnliche Erkenntnissvermögen auszuführen (II 395). Es kann also die Zusammensetzung eines *totum (sc. substantiae noumenon)* nur durch einfache Substanzen gedacht werden, weil durch die Aufhebung des Verstandesbegriffs der Zusammensetzung zwar alle Verbindung fortfällt, aber das Unverbundene, nämlich die einfachen Elemente, übrig bleibt. Nachdem hiermit die materiale Grundlage der Welt erkannt ist, fragt es sich weiter, wie wir uns die Möglichkeit des Zusammenbestehens der einfachen Wesen zu denken haben. Dasselbe kann entweder das Verhältniss der gleichnamigen oder ungleichnamigen Zusammensetzung, der Beiordnung oder Unterordnung sein. Die letztere ist nicht möglich, weil sich dann das eine Ding zum andern wie das Gewirkte zur Ursache verhält, was bei einer realen Anordnung selbständiger Wesen nicht ohne Widerspruch würde gedacht werden können; es bleibt also nur die erste Möglichkeit übrig. Dieses Verhältniss der wechselseitigen Beiordnung der Substanzen, welches die wesentliche Form der Welt ausmacht, ist als das Prinzip der möglichen Einflüsse gedacht. (*Nexus autem, formam mundi essentialem constituens, spectatur ut principium influxuum possibilium substantiarum mundum constituentium* [II 398]). Der wirkliche Einfluss gehört nicht zum Wesen, sondern zum Zustande der Substanzen; derselbe wird bei den Vorgängern Kants, z. B. bei Knutzen,* als ein reales Einwirken der Substanzen auf einander gedacht, welche nur graduelle Unterschiede an sich tragen, so zwar, dass die Wirkungen von Körpermonaden auf die Seelenmonas vermöge der vollkommeneren Beschaffenheit der letzteren als Vorstellungen, im umgekehrten Falle aber als Bewegungen auftreten; hier treten also die Grundanschauungen von Leibniz, jedoch mit beachtenswerther Modifikation hervor; Raum und Zeit wie Vorstellungsvermögen liegen den Substanzen als objektive Data zu Grunde.

* Vgl. B. Erdmann, Martin Knutzen und seine Zeit. S. 90 f.

Diese Annahme ist für Kant deshalb hinfällig, weil die Substanzen d
Verstandeswelt (abgesehen also von ihrer Erscheinungsweise) nicht a
räumlich-zeitliche gelten können; ihre Verbindung zu einem *totum* beru
daher auf einer allgemeinen Wechselwirkung *in sensu reali* (II 416), welc
in der Alles erhaltenden Kraft eines einigen höchsten Wesens ihren wahr
Grund hat. Weil der Raum eine allgemeine und nothwendige Bedingu
der Erscheinungswelt ist, der die Verstandeswelt als übersinnlicher Gru
dient, so kann man ihn auch als die *Omnipraesentia phaenomenon* bezeichne
dem entsprechend ist die Zeit als *Aeternitas phaenomenon* die andere Offe
barung der Gottheit (II 416). Der physische Einfluss der Substanzen a
einander erscheint also in der Sinnenwelt als eine mechanische Wechs
wirkung, deren intellektuelles Correlat in etwas mystischer Weise a
„möglicher Einfluss" bezeichnet wird. Auch der Mensch bildet ein Gli
dieser Verstandeswelt und steht mit den andern Wesen in Wechselwirkun
sofern er von äusseren Dingen „gerührt" wird, und die Welt eröffnet si
ihm so weit ins Unendliche, als er selbst mit allen andern Substanzen dur
die Kraft der Gottheit erhalten wird. Dass Kant mit diesen Gedanken d
Grenzen einer apodiktischen Gewissheit ziemlich weit überschritten,
ihm zwar selbst bemerklich geworden, allein er findet keinen Grund, di
selben als Hirngespinste aufzugeben, vielmehr bilden sie eigentlich d
metaphysischen Hintergrund seiner Weltanschauung.

Es ist noch zu erörtern, wie sich der Philosoph jene Abhängigkeit all
Substanzen von Gott denkt. Diese Ausführungen sind nicht gerade dur
Klarheit ausgezeichnet; der höchste Begriff des reinen Verstandes, der d
gemeinsame Mass aller anderen ist, ist der der Vollkommenheit (*perfec
noumenon*), die in theoretischem und praktischem Sinne genommen werd
kann; jener zufolge ist sie das höchste Wesen (*Ens summum*, *Deus*), na
dieser die sittliche Vollkommenheit (*perfectio moralis* [II 403]). Als d
Ideal der Vollkommenheit ist Gott auch das *principium cognoscendi;* und
real existirendes Wesen zugleich der Grund des Daseins aller Vollkomme
heit überhaupt (*simul est omnis omnino perfectionis principium fiendi*) (ebend
Eine nähere Ausführung dieses Gedankens bietet die Schrift nicht; w
können uns dies Fehlen nur dadurch erklären, dass Kant, wie auch Paulse
annimmt, über die Vorstellung der allgemeinen Möglichkeit dieser Abl
tung niemals hinausgekommen ist (um nicht die Grenzen der Gewissh
zu sehr zu überschreiten).

* Paulsen, Versuch einer Entwicklungsgeschichte u. s. w. Seite 109.

Einen Punkt dürfen wir nicht übergehen, bevor wir die Inauguralschrift verlassen, nämlich Kants Stellung zum Problem der Wechselwirkung zwischen Seele und Körper. Die betreffenden Auslassungen gehören dem fünften Abschnitt der Schrift an, in welchem wir einem Analogon zur späteren Amphibolie der Reflexionsbegriffe und zur Dialektik begegnen. Es handelt sich darum, die verkehrten Meinungen und Fragen zurückzuweisen, welche aus einer Verwechselung der anschaulichen und der intellektuellen Erkenntniss hervorgehen. Eine solche ist die Frage nach der Gegenwart der immateriellen Dinge in der Körperwelt; dieselbe ist keine örtliche, sondern eine virtuale (obwohl sie uneigentlich örtlich genannt wird). Der Raum enthält nur die Bedingungen der möglichen wechselseitigen Handlungen für die Materie *(non . . . nisi materiae);* was aber in den immateriellen Substanzen die äusseren Verhältnisse der Kräfte sowohl unter sich als auch gegen die Körper gründet, das entgeht allem menschlichen Verstande (II 420). Ebenso unbestimmt gehalten ist die den Schluss der Abhandlung bildende Ausführung, nach welcher die Seele nicht deshalb mit dem Körper in Gemeinschaft ist, weil sie an einem gewissen Orte desselben vermuthet wird, sondern ihr deshalb ein bestimmter Ort im Weltall zugeschrieben wird, weil sie mit einem gewissen Körper in wechselseitiger Gemeinschaft *(in mutuo commercio)* steht, mit deren Auflösung ihre Stelle im Raum gänzlich aufgehoben wird. Die Seele hat daher keinen Ort; denn alle unkörperlichen Dinge *(quaecunque per se sensuum externorum . . . obiecta esse non possunt* [II 425]) unterstehen nicht der Bedingung des Aeusserlich-Sinnlichen. Die Art dieser Wechselwirkung haben wir oben als das Prinzip der möglichen Einflüsse der die Welt ausmachenden Substanzen kennen gelernt. Das *mutuum commercium,* über welches sich Kant hier nicht weiter ausspricht, wird daher von dem genannten Prinzip keine Ausnahme machen, welches ihm, wie er sich etwas geheimnissvoll ausdrückt, wenn gleich nicht erwiesen, so doch aus anderen Gründen des Beifalls vollkommen werth erscheint (II 416).

Das Bisherige zusammenfassend können wir etwa folgendermassen sagen: die *dissertatio pro loco* lehrt, dass der Mensch auf Grund der spezifischen Verschiedenheit der Gesetze der Sinnlichkeit und des Verstandes eine doppelte Erkenntniss der Dinge hat, nämlich die des *mundus sensibilis* und die des *mundus intelligibilis.* Die letztere wird als eine monadologische gedacht, und zwar so, dass alle die Welt ausmachenden einfachen Substanzen, die in realer Wechselwirkung stehen, ihr einheitliches Band in der Gottheit haben. Auch der Mensch gehört als Glied der Sinnen- und Verstandeswelt zu denselben; zwar ist das Zusammenbestehen von Seele und

Materie für seinen Verstand unbegreiflich, wird aber doch (wenn es überhaupt erklärt werden kann) im Sinne jener Wechselwirkung gedacht werden müssen.

Dass sich diese monadologischen Gedanken, welche selbständig neben der kritischen Grundlage der Schrift bestehen, auch da noch erhalten, wo die Fruchtbarkeit der letzteren bereits ihr Maximum erreicht hat, werden wir im Folgenden nachzuweisen suchen; ja es wird sich sogar herausstellen, dass Kant in dem gleichzeitigen Festhalten zweier sich anscheinend völlig ausschliessender Gedankenreihen nicht nur keinen Widerspruch empfand, sondern beide ganz unbedenklich als wohl vereinbar ansehen zu können glaubte (VI 67).

Den Wendepunkt auf dem Wege zur Kritik bezeichnet der bekannte Brief an Markus Herz vom 21. Februar 1772 (VIII 688 f.). Hier wird die entscheidende Frage: Worin besteht die Beziehung der Vorstellung auf ihren Gegenstand? aufgestellt. Dass Kant an dieser Beziehung in der Inauguralschrift noch keinen Anstoss genommen, lag, wie er selbst andeutet, an der eingangs erwähnten negativen Definition des Verstandes, aus welcher folgte, dass die Intellektualvorstellungen nicht Modifikationen der Seele durch den Gegenstand seien und also scheinbar eine der Erscheinungswelt entgegengesetzte Existenz für sich in Anspruch nahmen. Die Uebereinstimmung derselben mit ihren Gegenständen, welche gleichwohl bestehen blieb, war ihm sogar so wenig aufgefallen, dass er ein vollständiges dogmatisch-metaphysisches Lehrgebäude zu errichten im Stande war. Seine oben entwickelten Gedanken, die leise an Plato (vgl. II 404), mehr noch an Malebranche anklingen, sind nunmehr unhaltbar geworden; der *deus ex machina* kann nicht zur Erklärung des Ursprungs und der Gültigkeit unserer Erkenntnisse dienen. Die Gegenstände der intellektualen (es ist bemerkenswerth, dass auch das Wort sich allmählich mit seiner Bedeutung geändert hat) Vorstellungen, von denen die Dissertation ein ziemlich vollständiges Bild zu entrollen weiss, verblassen mit der wachsenden Bedeutung der kritischen Frage mehr und mehr, bis wir in der Deduktion die schärfste Formung des kritischen Gedankens in der Beziehung aller Vorstellungen auf einen transscendentalen Gegenstand finden. Wir gehen nun auf die Kritik der reinen Vernunft insoweit ein, als dieselbe Anhaltspunkte für die uns interessirende Frage bietet.

Die schon in der Inauguralschrift vorbereitete subjektiv-aprioristische Lehrmeinung von Raum und Zeit erhält hier eine tiefere Begründung

schärfere Fassung. Die Zeitanschauung, welche sich dort einem rationalen Begriffe näherte, wird als lediglich der Sinnlichkeit angehörendes Element aufgefasst, obwohl sie insofern eine weitere Bedeutung wie der Raum hat, als alle Erscheinungen, auch die äusseren, als Modifikationen des Gemüths auch in der Form des inneren Sinnes, welcher in der ersten Auflage mit dem empirischen Bewusstsein gleichbedeutend ist, vorgestellt werden müssen. * Daher können alle Vorstellungen, „sowohl die, welche durch den Einfluss äusserer Dinge, als auch solche, die durch innere Ursachen gewirkt“ (II. Beil. 98) sind, ausser dem vorstellenden Subjekt nicht anzutreffen sein; ihnen muss, da sie gegeben sind, etwas Selbständiges, sie Verursachendes zu Grunde liegen. Wir erhalten so den Gegensatz von Erscheinung und Ding an sich. „Die Erscheinung hat jederzeit zwei Seiten, die eine, da das Objekt an sich selbst betrachtet wird (unangesehen der Art, dasselbe anzuschauen, dessen Beschaffenheit aber eben darum jederzeit problematisch bleibt), die andere, da auf die Form dieses Gegenstandes gesehen wird, welche nicht in dem Gegenstande selbst gesucht werden muss“ (55). Es ist beachtenswerth, dass trotz der sogleich zu besprechenden Aufhebung dieses Gedankens durch die Deduktion derselbe sich doch fortwährend bei Kant wiederfindet und zu weiteren Konsequenzen führt, gleich als wenn die genannte Abweisung garnicht vorhanden ist. **

In der transscendentalen Analytik nimmt Kant die Frage nach der Beziehung der Vorstellung auf ihren Gegenstand wieder auf. Durch die fundamentale Entdeckung, dass dieselbe Funktion, welche den verschiedenen Vorstellungen in einem Urtheile Einheit giebt, auch die Einheit in der Synthesis verschiedener Vorstellungen in einer Anschauung bewirkt (105), ist es leicht, nach der Urtheilstafel die Denkfunktionen vollständig zu bestimmen. Die Kategorien sind hiernach Formen des Denkens überhaupt, welche in Anwendung auf sinnliches Mannigfaltige Objekte der Erkenntniss zu Stande bringen. Ein Objekt ist dasjenige, „in dessen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung vereinigt ist“ (137). Dem Begriffe dieses empirischen Objekts liegt als allgemeinster Begriff der des transscendentalen Objekts oder Objekts überhaupt zu Grunde, welcher nach Abstreifung alles Empirischen als reine Verstandesform übrig bleibt. Da die Beziehung der Vorstellung auf ihren Gegenstand „etwas von Nothwendigkeit“ bei sich führt, welche darin besteht, dass „unsere Erkenntnisse

---

* Der transscendentale Schematismus ist hierdurch augenscheinlich mitbedingt.

** Ein schlagendes Beispiel findet sich W. IV 298 f.

nicht aufs Gerathewohl oder beliebig, sondern *a priori* auf gewisse Weise“ bestimmt sind, so kann, weil dieser transscendentale Gegenstand etwas von allen unseren Vorstellungen Unterschiedenes sein soll, die von diesem x, das „für uns nichts“ ist, bewirkte Einheit nichts Anderes sein als die formale Einheit des Bewusstseins in der Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen (II. Beil. 104 f.). In der Beziehung auf diese Einheit besteht die objektive Realität unserer empirischen Erkenntniss. Der Begriff des transscendentalen Gegenstandes kann keine bestimmten Merkmale enthalten, weil alle Data der Anschauung hierzu unzureichend sind; er ist nichts weiter als die sich stets fortpflanzende Frage nach dem Gegenständlichen der Vorstellung, wenn man sich dasselbe wieder als mögliche Vorstellung denkt; es ist mit anderen Worten ein scheinbar objektiv gewordenes Gesetz unserer Verstandesthätigkeit. Kant fühlt selbst das Bedürfniss, die damit hinfällig gewordene Eintheilung aller Gegenstände in Erscheinungen und Dinge an sich auf den Grund dieser Täuschung zu untersuchen. Diese kritische Beleuchtung findet sich in dem Abschnitt: „Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phaenomena und Noumena“. Zunächst stellt er folgende Definitionen auf: „Erscheinungen, sofern sie als Gegenstände nach der Einheit der Kategorien gedacht werden, heissen Phaenomena. Wenn ich aber Dinge annehme, die blos Gegenstände des Verstandes sind und gleichwohl als solche einer Anschauung, obgleich nicht der sinnlichen (als *coram intuitu intellectuali)* gegeben werden können, so würden dergleichen Dinge Noumena (Intelligibilia) heissen“ (105 Anm.). Da ein solches Noumenon nicht mit dem Begriffe eines transscendentalen Objekts sich decken kann, so ist noch eine Unterscheidung nöthig, nach welcher ein positives Noumenon das mögliche Objekt einer nichtsinnlichen Anschauung bezeichnet, während ein negatives dasjenige genannt wird, was nicht Objekt unserer sinnlichen Anschauung ist, wobei wir also von unserer Anschauungsart desselben abstrahiren. Weil das positive Noumenon als das Objekt der intellektuellen Anschauung, jenes von Kant eingeführten und seitdem oft besprochenen Hülfsbegriffs, bezeichnet wird, so ist es in gleicher Weise wie diese eine Fiktion, also (theoretisch) ganz unbestimmbar; das negative Noumenon ist allein zulässig; es dient dazu, den Verstand von einem etwaigen transscendentalen Gebrauche der Kategorien abzuhalten, ist also ein blosser Grenzbegriff des sich selbst auf Erfahrung einschränkenden Verstandes, ein Begriff also, dessen Natur problematisch bleibt. Der wahre Grund dafür, dass man der Erscheinung das Ding an sich zu Grunde legt, liegt demnach in der fehlerhaften Verwendung der Kategorien, welche als Formen, Objekte überhaupt zu denken, ohne sinnliche Bestimmung einen

weitergehenden Gebrauch zuzulassen scheinen, während andrerseits, was nicht weniger wichtig, der Begriff der Erscheinung schon von selbst einen Hinweis auf etwas absolut Reales in sich trägt. Der Satz der Inauguralschrift: „Der Verstand erkennt die Dinge wie sie sind“ ist also dahin zu ändern, dass der Verstand die Gegenstände nur vorstellt, wie sie als Gegenstände der Erfahrung im durchgängigen Zusammenhang der Erscheinungen vorgestellt werden müssen (313).

Um das Noumenon noch von einer andern Seite zu betrachten, geben wir hier Kants Bemerkungen über den Unterschied von Denken und Erkennen wieder, Bestimmungen, welche wesentlich als Ergebniss des gereiften kritischen Denkens anzusehen sind. „Das Denken ist die Handlung, gegebene Anschauung auf einen Gegenstand zu beziehen“ (304); es ist eine blos logische Funktion, „mithin lauter Spontaneität der Verbindung des Mannigfaltigen einer blos möglichen Anschauung“ (428). „Weil wir beim Denken überhaupt von aller Beziehung des Gedankens auf irgend ein Objekt (es sei der Sinne oder des reinen Verstandes) abstrahiren, so ist die Synthesis der Bedingung eines Gedankens überhaupt gar nicht objektiv, sondern blos eine Synthesis des Gedankens mit dem Subjekt“ (III. Beil. 397). Es „ist zwar an sich kein Produkt der Sinne, und sofern durch sie auch nicht eingeschränkt, aber darum nicht sofort von eigenem und reinem Gebrauche ohne Beitritt der Sinnlichkeit, weil es alsdann ohne Objekt ist“ (343). „Denken kann ich, was ich will, wenn ich mir nur nicht selbst widerspreche, d. i. wenn mein Begriff nur ein möglicher Gedanke ist, ob ich zwar dafür nicht stehen kann, ob im Inbegriffe aller Möglichkeiten diesem auch ein Objekt korrespondire oder nicht“ (II. Vorr. XXVI). Das Denken giebt also dem Gedachten noch nicht objektive Realität. Das Erkennen dagegen eines Gegenstandes ist dadurch bedingt, dass man seine reale (nicht blos logische) Möglichkeit (aus Erfahrung oder Vernunft) beweisen kann (ebend.). Ich erkenne ein Objekt als existirend, wenn dieses „ausser dem Gedanken an sich selbst“ (sc. im Bereich der Erfahrung) gesetzt ist (667); hierzu gehören zwei Stücke: die Kategorie als Form des Denkens überhaupt, und die Anschauung, durch welche der Gegenstand gegeben wird. Wenn endlich die absolute Nothwendigkeit eines Dinges erkannt werden soll, „so könnte dieses allein aus Begriffen *a priori* geschehen, niemals aber als einer Ursache in Beziehung auf ein Dasein, das durch Erfahrung gegeben ist“; eine solche Erkenntniss würde eine spekuative genannt werden müssen gegenüber der Naturerkenntniss, die blos auf Gegenstände der Erfahrung gerichtet ist (662). Hiernach ist klar, dass die Existenz eines Noumenon nicht erkannt werden kann, weil dasselbe

kein Glied der Erfahrungswelt bildet; es kann ebensowenig als ein Objekt (ausser etwa als ein transscendentales [vgl. 593]) bezeichnet werden, denn dieses setzt eine Synthesis voraus, zu der jedes Material fehlen würde. Es ist aber kein Selbstwiderspruch, ein Noumenon anzunehmen, obwohl eine Bestätigung seiner objektiven Realität nirgends in theoretischen Erkenntnissquellen gesucht werden darf; dieselbe kann aber auch, wie Kant andeutet, in praktischen liegen (II. Vorr. XXVI Anm.). Diese letzte Bemerkung, deren ausführliche Verwerthung erst der Zeit nach der ersten Auflage des Hauptwerkes zu gute gekommen ist, zeigt, in welchem Sinne die Grenze, welche das Noumenon angeblich bilden soll, überschreitbar ist. Zur Bestätigung dessen, dass Kants Denken sich nach Aberkennung der theoretischen Bestimmbarkeit dieses Grenzbegriffs jener Richtung zuwendet, geben wir eine Reflexion wieder, welche wir den „Nachträgen zur Kritik d. r. V." * entnehmen, da sie sich zur vorläufigen Orientirung besonders eignet; dort heisst es (N. 128): „Die Möglichkeit eines Dinges kann man nur durch Anschauung, entweder empirische oder Anschauung *a priori* geben. Die erste ist empirisch, die zweyte wenigstens sinnlich. Beyde gehen also auf Phaenomena. Gar kein theoretisch Erkenntniss vom Noumenon, aber praktische Beziehung auf ein Subjekt, so fern es nicht Phaenomenon ist." Schon hieraus lässt sich ersehen, dass Kant „mehrere" Noumena kennt, deren praktische Beziehung zu einander auch auf eine qualitative Bestimmtheit derselben schliessen lässt. Wir brauchen endlich garnicht erst nachzuweisen, dass von der Erkenntniss einer unbedingten Nothwendigkeit des existirenden Noumenon keine Rede sein kann; denn solchen rationalistischen Fehlschlüssen gegenüber ist der Philosoph durch die Kritik der Erkenntnissvermögen hinreichend gesichert.

Der Abschnitt über Phaenomena und Noumena zeigt, dass die Schwierigkeit, den so natürlichen Gedanken eines hinter der Erscheinungswelt liegenden Substrates, den die Kritik der Erkenntniss erzeugt zu haben scheint, theoretisch abzuwehren auch für Kant ganz bedeutend ist, so dass er sich mehrfach geradezu in Widerspruch verwickelt; er sagt z. B.: „Das Objekt, worauf ich die Erscheinung überhaupt beziehe, ist der transscendentale Gegenstand, d. i. der gänzlich unbestimmte Gedanke von Etwas überhaupt. Dieser kann nicht das Noumenon heissen; denn ich weiss von ihm nicht, was er an sich selbst sei, und habe gar keinen Begriff von ihm,

* Nachträge zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Aus Kants Nachlass herausgegeben von B. Erdmann. In wie weit dieselben dem Verständniss des Kantschen Hauptwerkes dienen, was übrigens mehrfach angezweifelt ist, wird sich aus unserer Untersuchung ergeben. Die Citate sind mit N. bezeichnet.

als blos von dem Gegenstande einer sinnlichen Anschauung überhaupt, der also für alle Erscheinungen einerlei ist. Ich kann ihn durch keine Kategorie denken; denn diese gilt von der empirischen Anschauung, um sie unter einen Begriff vom Gegenstande überhaupt zu bringen. Ein reiner Gebrauch der Kategorie ist zwar („logisch“ N. 138) möglich, d. i. ohne Widerspruch, hat aber gar keine objektive Giltigkeit“ (305 Anm.). Es ist auffallend, dass Kant hier einen Unterschied zwischen dem Noumenon und dem „gänzlich unbestimmten Gedanken von Etwas überhaupt“ (genauer sollte es wohl heissen: das gänzlich unbestimmte Etwas überhaupt, weil dies ja mit dem transscendentalen Gegenstande, dem wahren Beziehungspunkte der Erscheinung überhaupt, kongruirt) findet; denn die von diesem Etwas gemachten Bestimmungen, dass es durch keine Kategorie gedacht werden kann, dass man nicht weiss, was es „an sich selbst“ ist, und von ihm keinen Begriff hat, als blos von dem Gegenstande einer sinnlichen Anschauung überhaupt, dürfen wir nach der obigen Bestimmung des Noumenon als eines Grenzbegriffs ohne Inhalt doch mit gleichem Recht von diesem selbst behaupten. Der Satz also, dass mit dem Noumenon nichts Positives ausser dem Umfange der Sinnlichkeit gesetzt werden solle, verliert sehr an Glaubwürdigkeit, sobald wir damit noch den folgenden, der Amphibolie entnommenen, vergleichen: „Der Begriff des Noumenon ist . . . nicht der Begriff von einem Objekt (sc. möglicher Erfahrung), sondern die unvermeidlich mit der Einschränkung unserer Sinnlichkeit zusammenhängende Aufgabe, ob es nicht von jener ihrer Anschauung ganz entbundene Gegenstände geben möge; welche Frage nur unbestimmt beantwortet werden kann, nämlich dass, weil die sinnliche Anschauung nicht auf alle Dinge ohne Unterschied geht, für mehr und andere Gegenstände Platz übrig bleibe, sie also nicht schlechthin abgeleugnet, in Ermangelung eines bestimmten Begriffs aber (da keine Kategorie dazu tauglich ist) auch nicht als Gegenstände für unsern Verstand behauptet werden können“ (344). Wenn in dieser Bemerkung versteckt auf die intellektuelle Anschauung Bezug genommen wird, deren Möglichkeit Niemand darthun kann (N. 137), so ist gewiss auch mit dieser vorsichtigen Zulassung des Noumenon, das nicht schlechthin abgeleugnet werden kann, mehr gesagt, als mit dem kritischen Grundgedanken verträglich ist; denn Kant hatte es ja abgelehnt, irgend etwas über die positive Bedeutung dieses Begriffs, der als eine „Aufgabe unserer Vernunft“ wenigstens die Möglichkeit einer Bestimmung in diesem Sinne nicht ausschliesst, ausmachen zu können; ebenso wenig konnte er die Trennung aller Gegenstände in Phaenomena und Noumena in diesem Sinne zulassen; es konnte also auch kein Problem hier vorliegen,

und ganz besonders nicht ein solches, das durch unsern Verstand eine theoretische Lösung erwarten durfte. Jeder Versuch, im noumenalen Gebiete etwas Seiendes, vielleicht gar der Beschaffenheit der sinnlichen Wesen Korrespondirendes zu statuiren, ist ein Abirren von dem durch das Licht der Kritik erhellten Wege, wegen dessen man, da es keine objektiven Entschuldigungsgründe giebt, nach den subjektiven Ursachen zu fragen berechtigt ist.

Eine eingehendere Beachtung verdient Kants Polemik gegen das Leibniz-Wolfische System, welche besonders ausführlich in der „Amphibolie der Reflexionsbegriffe" und in der Streitschrift gegen Eberhard sich findet und mannigfache Anhaltspunkte über das Ding an sich bietet. Schon in der Dissertation betont Kant die Abweichung seiner Erkenntnisstheorie von der Leibnizschen Lehre; nicht dem Grade, sondern der Qualität nach sind die sinnliche und die Verstandeserkenntniss unterschieden; wenn die Deutlichkeit der Sinnesvorstellungen auch noch so sehr erhöht wird, so bleiben sie ihres Ursprungs wegen doch anschauliche; wogegen Verstandesbegriffe, wie z. B. die sittlichen, zwar verworren, d. h. nach ihrem Inhalte undeutlich sein können, ohne deshalb auf empirischen Gründen zu beruhen (II 402). Der Grund dieser Abweichung liegt darin, dass Leibniz annimmt, den Erscheinungen, welche uns nur als zusammengesetzte erscheinen, liegen einfache Substanzen zu Grunde, welche für uns nicht empfindbar sind, die aber doch durch den Verstand gedacht werden müssen. Da es nicht möglich ist, diese einfachen Wesen als solche wahrzunehmen, so entsteht durch ihre Gesammtwirkung auf unser Erkenntnissvermögen die verworrene Vorstellung von räumlich-zeitlichen Gebilden, deren wahre Natur jedoch dem die Täuschung durchblickenden Intellekt unverborgen ist. Leibniz also intellektuirte die Erscheinungen, d. h. er nahm sie für Dinge an sich selbst oder Gegenstände des reinen Verstandes (320); deshalb konnte es auch nicht angehen, dass „die Form vor den Dingen selbst vorhergehen und dieser ihre Möglichkeit bestimmen sollte" (323), denn im Begriffe des reinen Verstandes geht die Materie der Form vor (ebend.).

Kant stimmt soweit mit Leibniz überein, dass auch er als das den Erscheinungen zu Grunde liegende Substrat einfache Substanzen ansieht. Hierfür sprechen mancherlei Andeutungen, die sich allerdings nur gelegentlich finden. Wenn es ihm feststeht, dass die „inneren Bestimmungen einer *substantia phaenomenon*" lediglich Relationen sind (N. 148), so ist doch andererseits nothwendig, dass auch jede Substanz als Objekt des reinen Verstandes innere Bestimmungen und Kräfte haben muss, die auf die innere Realität gehen (321). „Allein was kann ich mir für innere Accidenzen

denken als diejenigen, so mein innerer Sinn mir darbietet, nämlich das, was entweder selbst ein Denken oder mit diesem analogisch ist?" Das Innere der Substanzen, welches von allen äusseren Verhältnissen, folglich auch von aller Zusammensetzung frei ist, ist also einfach. Es heisst dementsprechend in den Nachträgen: „Im Intellektuellen, wenn alle Theilung zu Ende gebracht worden, bleibt das Einfache. Im Sinnlichen kann sie nie zu Ende gebracht werden. In Gedanken, wenn sie aufgehoben werden, bleibt nichts" (N. 167). Wir erkennen also aus dieser scharfen Trennung der verschiedenen Erkenntnisssphären(!), dass der „reale" Verstandesgebrauch der Dissertation trotz seiner durch Kritik erfolgten Bemessung neben dem logischen fortbesteht. Nicht minder bestimmt tritt der in Rede stehende Gedanke in den Antinomien hervor, woselbst gesagt wird: „Es mag (also) von einem Ganzen aus Substanzen, welches blos durch den reinen Verstand gedacht wird, immer gelten, dass wir vor aller Zusammensetzung desselben das Einfache haben müssen, so gilt dieses doch nicht von einem *totum substantiale phaenomenon* . . . Indessen sind die Monadisten fein genug gewesen, dieser Schwierigkeit dadurch ausweichen zu wollen, dass sie nicht den Raum als eine Bedingung der Möglichkeit der Gegenstände äusserer Anschauung (Körper), sondern diese und das dynamische Verhältniss der Substanzen überhaupt als die Bedingung der Möglichkeit des Raumes voraussetzen." Diese Ausflucht ist aber nach den Ergebnissen der transscendentalen Aesthetik vergeblich; „wären sie (die Erscheinungen) Dinge an sich selbst, so würde der Beweis der Monadisten allerdings gelten" (469). Der Grund aber, weshalb wir in einer *substantia noumenon*, wenn sie als zusammengesetzt gedacht wird, Einfaches anzutreffen meinen, liegt in dem Begriffe der Substanz selbst, „die eigentlich das Subjekt aller Zusammensetzung sein sollte und in ihren Elementen übrig bleiben müsste, wenn gleich die Verknüpfung derselben im Raume, dadurch sie einen Körper ausmachen, aufgehoben wäre. Allein mit dem, was in der Erscheinung Substanz heisst, ist es nicht so bewandt, als man es wohl von einem Dinge an sich selbst durch reinen Verstandesbegriff denken würde. Jenes ist nicht absolutes Subjekt, sondern beharrliches Bild der Sinnlichkeit und nichts als Anschauung, in der überall nichts Unbedingtes angetroffen wird" (553). Wir sehen hieraus, dass auch bei Kant die früheren Gedanken über das zu Grunde liegende Einfache unzweifelhaft sich erhalten haben; doch ist bei ihm der Unterschied zwischen Materie und Form streng gewahrt; die letztere wird nicht dadurch erklärt, dass sie als etwas dem Zusammenwirken der Dinge Inhärirendes angesehen wird, was auf eine Verfälschung der Begriffe ausläuft. „Dass, ausser diesen subjektiven Gründen der logischen

Form der Anschauung, die Erscheinungen noch objektive haben, behauptet die Kritik selbst, und darin wird sie Leibniz'en nicht widerstreiten. Aber dass, wenn diese objektiven Gründe (die einfachen Elemente) als Theile in den Erscheinungen selbst liegen, und blos der Verworrenheit wegen nicht als solche wahrgenommen, sondern nur hineindemonstrirt werden können, sie sinnliche und doch nicht blos sinnliche, sondern um der letzteren Ursachen willen auch intellektuelle Anschauungen heissen sollen, das ist ein offenbarer Widerspruch" (VI 35). Die Behauptung der Kritik ist also, dass „der Grund des Stoffes sinnlicher Vorstellungen nicht selbst wiederum in Dingen, als Gegenständen der Sinne, sondern in etwas Uebersinnlichem" (VI 31) zu suchen sei, „was jenen zu Grunde liegt und wovon wir keine Erkenntniss haben können. Sie sagt: die Gegenstände, als Dinge an sich, geben den Stoff zu empirischen Anschauungen, (sie enthalten den Grund, das Vorstellungsvermögen, seiner Sinnlichkeit gemäss, zu bestimmen,) aber sie sind nicht der Stoff derselben" (ebend.). Deshalb lässt sich auch verstehen, wie Kant zu dem Satze kommt, dass Seele und das uns gänzlich unbekannte Substrat der Erscheinungen, welche wir Körper nennen", zwar ganz verschiedene Wesen, die Erscheinungen aber, „als blosse, auf des Subjekts (der Seele) Beschaffenheit beruhende Formen ihrer Anschauung", blosse Vorstellungen sind. Hiernach lässt sich auch die „Gemeinschaft zwischen Verstand und Sinnlichkeit in demselben Subjekte nach gewissen Gesetzen *a priori* wohl denken, und doch zugleich die nothwendige natürliche Abhängigkeit der letzteren von äusseren Dingen, ohne diese dem Idealismus preiszugeben" (VI 67).

Es ist noch die weitere Frage zu beantworten, in welcher Weise Kant sich das gegenseitige Verhältniss der einfachen Substanzen gegenüber der Leibnizischen prästabilirten Harmonie denkt. Leibniz musste die Gemeinschaft der Substanzen, deren jede ein einfaches, vorstellendes und von den anderen ganz unabhängiges Wesen sein sollte, durch eine vorherbestimmte Harmonie denken, weil ein physischer Einfluss zwischen ihnen ohne inneren Widerspruch (welcher freilich auch durch jene Annahme keineswegs gehoben war) nicht gut angenommen werden konnte; „es musste irgend eine dritte und in alle insgesammt einfliessende Ursache ihre Zustände einander korrespondirend machen, zwar eben nicht durch gelegentlichen und in jedem einzelnen Falle besonders angebrachten Beistand *(Systema assistentiae)*, sondern durch die Einheit der Idee einer für alle giltigen Ursache, in welcher sie insgesammt ihr Dasein und Beharrlichkeit, mithin auch wechselseitige Korrespondenz unter einander nach allgemeinen Gesetzen bekommen müssen" (331). Dass eine Gemeinschaft zwischen Dingen, „die sich ein

jedes durch seine Subsistenz völlig isoliren" (293), bestehen müsse,* ist auch für Kant unzweifelhaft; Leibniz brauchte deshalb, indem er den Substanzen der Welt, „wie sie der Verstand allein denkt, eine Gemeinschaft beilegte, eine Gottheit zur Vermittlung; denn aus ihrem Dasein allein schien sie ihm mit Recht unbegreiflich" (293 und II 59). Das *commercium* der Substanzen als *Phaenomena*, welches die Form der Welt ausmacht, lässt sich wohl denken, „denn sie sind im Raum und in der Zeit; aber als Noumena (haben) die Substanzen nicht Dasein, und die Möglichkeit einer Welt ist nicht erklärlich. Aber ist sie angenommen, so sind mehr Welten möglich" (N. 166). Kant hat das *commercium* der Substanzen als Noumena, welche auch ihm in ihrer völligen Isolirtheit eine Ursache der Gemeinschaft „mit Recht" zu haben schienen, nicht weiter zu erklären versucht (ausser durch dieses indirekte Zugeständniss), vielmehr bleiben die etwa hierher gehörigen Gedanken in einer nothwendigen Unbestimmtheit, ohne jedoch deshalb ganz zu verblassen; dieselben waren früher, wie gezeigt ist, als eine physische Wechselwirkung der unräumlichen Substanzen bestimmt,** was wir besonders deutlich auch aus den Ueberlieferungen von Poelitz*** erkennen. Kant verwirft dort den *influxus hyperphysicus* und die *harmonia automatica sive praestabilita*, weil nach diesen beiden Erklärungsversuchen das *commercium* ein ideales ist; da aber die Welt ein *totum* ist, so muss das *commercium* ein reales sein; denn nur *per influxum* können die Substanzen *in nexu reali* sein. Obwohl wir in der Kritik diesen *influxus physicus* nicht ausgesprochen finden, so lässt sich, wie wir gesehen haben, doch bemerken, dass diese Vorstellungen wenigstens ihren Konsequenzen nach nicht aufgegeben sind; in wiefern sie durch „praktische" Bestimmungen neu begründet werden, können wir erst in späterem Zusammenhange besprechen.

Es hat sich nach dem bisher Erörterten gezeigt, dass sich Kant das Noumenon keineswegs als blos durch Negationen bestimmt denkt; der „Grenzbegriff" enthält vielmehr sicher auch positive Merkmale. Schon die vorsichtigere Wendung, dass das Noumenon eine Aufgabe sei, die unvermeidlich mit der Einschränkung unserer Sinnlichkeit gegeben ist, nämlich, ob es nicht ganz von unserer Anschauungsweise freie Gegenstände geben

* N. 109: „*Mundus phaenomenon* oder ein Ganzes von Substanzen im Raum lässt sich leicht denken, aber gar nicht als *noumenon*, weil jene isolirt sind."

** Vgl. B. Erdmann, Kants Kriticismus u. s. w. Seite 74.

*** Immanuel Kants Vorlesungen über die Metaphysik. Erfurt 1821. Ueber diese wenig beachtete Quelle verweise ich auf: B. Erdmann, Eine unbeachtet gebliebene Quelle zur Entwicklungsgeschichte Kants. Philosoph. Monatshefte, 19. Band III. bis IV. Heft 1883. Die Citate aus Poelitz' Handbuch sind mit P. bezeichnet.

könne, welche unbestimmt gelassen werden muss, enthält, wie oben bemerkt, mehr, als die Kritik vertreten konnte; denn wenn man nicht einmal sagen kann, ob solche Gegenstände möglich oder unmöglich sind, so ist auch ihre Existenz keineswegs ein überhaupt vorhandenes Problem, am wenigsten für den menschlichen Verstand; deshalb sagt der Philosoph an anderem Orte sehr zutreffend: „Gegenstände, die in gar keiner sinnlichen Anschauung gegeben worden, kann ich, weil ich keine intellektuelle habe, nicht einmal ihrer Möglichkeit nach erkennen, und Gegenstände einer Anschauung des Verstandes wären blosse problematische Wesen, und als solche sind alle Noumena oder Verstandeswesen anzusehen" (N. 131). Wir erkennen aber die grosse sachliche Schwierigkeit, welche zu den vorhandenen Reflexionen über das Ding an sich Anlass giebt, hauptsächlich darin begründet, dass Kant dennoch gewisse trotz ihrer theoretischen Unhaltbarkeit vielleicht nicht ganz ausgedachte Nebenansichten damit verbindet, welche durchaus so beschaffen sind, wie sie sein früherer Standpunkt erwarten liess.

Nicht minder ergiebig für unsern Zweck wie die Analytik des Hauptwerkes ist die transscendentale Dialektik; dieselbe ist, wie bekannt, gegen die von Wolf unterschiedenen drei rationalen Wissenschaften der Psychologie, Kosmologie nnd Theologie gerichtet, während die vierte, die Ontologie, durch die kritischen Resultate der Analytik zerstört wird. Wenngleich es Kant ziemlich leicht wird, die Scheineinsichten der rationalen Psychologie aufzudecken, so macht ihm seine eigene Stellungnahme in der Lehre vom Ich ganz erhebliche Schwierigkeit. Da dieselbe mit seiner Theorie des inneren Sinnes in engem Zusammenhange steht, so wollen wir auf diese etwas eingehen. Die Inauguralschrift bietet hierfür wenig Bemerkenswerthes; zwar ist dort, wie wir gezeigt haben, die Zeit schon als formales, im Subjekt liegendes Prinzip der Sinnenwelt erkannt; aber sie nähert sich mehr einem allgemeinen und rationalen Begriffe *complectendo omnia omnino suis respectibus,* nämlich den Raum selbst, und auch die, in den Verhältnissen des Raumes nicht begriffenen Accidenzen, wie z. B. die Gedanken der Seele (II 419). Hier wird also die Zeit nicht als reine Anschauungsform gedacht, sondern sie nimmt eine Mittelstellung zwischen dem Prinzip der äusseren Anschauung und den Verstandesfunktionen ein, was sich auch darin bekundet, dass wie wir oben sahen, ihr Begriff dem Satz des Widerspruchs zu Grunde gelegt wird. Der Brief an Herz zeigt Kant bereits dem Standpunkte der Aesthetik nahetretend „Es ist kein Zweifel, heisst es dort, dass ich nicht meinen eigenen Zustand unter der Form der Zeit gedenken sollte und dass also die Form der inneren Sinnlichkeit mir nicht die Erscheinung von Veränderungen gebe

(VIII 693). Dass hieraus jedoch sich folgern lasse, Veränderungen seien etwas (an sich) Wirkliches, erscheint Kant unberechtigt, denn ein Beweis lässt sich für diese Behauptung auf keine Weise führen. Bei Poelitz finden sich bestimmtere Andeutungen (P. 92). „Jede Erscheinung ist, als Vorstellung im Gemüthe, unter der Form des inneren Sinnes, das ist die Zeit. Jede Vorstellung ist so beschaffen, dass das Gemüth sie in der Zeit durchgehet; das heisst, das Gemüth exponirt die Erscheinung; also jede Vorstellung ist exponibel" (P. 224). Ferner: „Die Seele ist ein Gegenstand des innern Sinnes, und der Körper ist ein Gegenstand des äusseren Sinnes." „Denken und Wollen sind blos Gegenstände des innern Sinnes." „Unsere Seele kennen wir blos durch den innern Sinn (P. 218); wir haben aber auch einen äussern Sinn, ... demnach wird aller Unterschied blos auf unserm äussern und innern Sinn beruhen. Demnach können wir Wesen uns vorstellen, die ein Vermögen des äussern Sinnes haben, aber das Vermögen des innern Sinnes entbehren, und das sind die Thiere. Demnach werden die Thiere alle Vorstellungen der äussern Sinne haben; nur derjenigen Vorstellungen werden sie entbehren, die auf dem innern Sinne, die auf dem Bewusstsein seiner Selbst, kurz auf dem Begriffe vom Ich beruhen. Sie werden demnach keinen Verstand und keine Vernunft haben; denn alle Handlungen des Verstandes und der Vernunft sind nur in so fern möglich, als man sich seiner selbst bewusst ist. Sie werden keine allgemeine Erkenntniss durch Reflexion haben, nicht die Identität der Vorstellungen, auch nicht die Verbindungen der Vorstellungen nach dem Subjekte und Prädikate, nach Grund und Folge, nach dem Ganzen und nach den Theilen; denn das sind alles Folgen des Bewusstseins, dessen die Thiere ermangeln." „Das Bewusstsein seiner selbst und die Identität der Person beruht auf dem innern Sinn. Der innere Sinn aber bleibt doch auch noch ohne den Körper, weil der Körper kein Prinzip des Lebens ist, also auch die Persönlichkeit" (P. 253). An einer andern Stelle heisst es: „Weil Gott kein Gegenstand des äusseren Sinnes ist: so können wir auf ihn keine anderen Prinzipien der Erfahrung anwenden als Begriffe des innern Sinnes" (P. 272). „Wir entlehnen sie aus der Erfahrung unserer Seele, die mit den transscendentalen Begriffen des Urwesens übereinkommt und erhöhen sie." Der innere Sinn giebt demnach den spezifischen Unterschied zwischen Mensch ınd Thier; man kann sich (nach Kant) aber auch recht gut „Wesen vortellen, die gar keinen Körper haben, und dennoch denken und wollen önnen" (P. 222), aber nur problematisch, denn „problematisch kann etwas ngenommen werden, wenn es schlechthin klar ist, dass es möglich ist" ?. 223). „Solche Wesen, die blos einen innern Sinn haben, sind die

Geister.“ Es ist überflüssig, zu den hier vorliegenden Gedanken etwas hinzuzusetznn; sie beweisen zur Genüge, dass der innere Sinn hier eine Stellung einnimmt, in der er noch nicht zu einer blos subjektiven Anschauung herabgesunken war; (zugleich bemerken wir, dass diese Ausführungen zweifellos der Zeit vor 1781 angehören müssen).

Die Kritik der reinen Vernunft hält in der ersten Auflage an der Identität des inneren Sinnes mit dem (empirischen) Bewusstsein fest (vgl. II. Beil. 107). Der innere Sinn giebt zwar keine Anschauung von der Seele selbst als einem Objekt (37), er stellt vielmehr Alles in der Zeit dar, also auch den Gegenstand des inneren Sinnes *κατ' ἐξοχήν*, das erscheinende Ich. Obwohl dieses den Gegenständen der äusseren Sinne parallel gedacht wird, so wird die hierdurch ermöglichte Frage nach dem transscendentalen Gegenstande des inneren Sinnes (dem Ich an sich), durch dessen „Rührung“ das innere Mannigfaltige gegeben wird, in der ersten Auflage unbeantwortet gelassen. *

Die Empfindung ist die Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, sofern wir von demselben afficirt werden; dieselbe setzt daher die wirkliche Gegenwart des Gegenstandes voraus (74). Ist sie mit Bewusstsein begleitet, so heisst sie eine Wahrnehmung. Die durch Wahrnehmung erkannten Gegenstände haben empirische Wirklichkeit, sowie auch diejenigen, auf deren Dasein nach empirischen Gesetzen vermittelst der Wahrnehmung geschlossen wird; wenn aber der Gegenstand in „intellektueller Bedeutung“ genommen wird, so ist ein solcher niemals geradezu in der Wahrnehmung gegeben, sondern „kann nur zu dieser, welche eine Modifikation des inneren Sinnes ist, als äussere Ursache derselben hinzu gedacht, und mithin geschlossen werden“ (III. Beil. 367). Daher ist streng genommen nur „meine eigene Existenz allein der Gegenstand einer blossen Wahrnehmung“ (ebend.), d h. das empirische Bewusstsein meiner selbst oder das empirische Ich ist der einzige wirkliche Gegenstand meines inneren Sinnes. „Alles empirische Bewusstsein hat aber eine nothwendige Beziehung auf ein transscendentales (vor aller besonderen Erfahrung vorhergehendes) Bewusstsein, nämlich das Bewusstsein meiner selbst oder die ursprüngliche Apperception“ (II. Beil. 117 Anm.), auf welches sich also die Wahrnehmungen überhaupt beziehen. „Es ist aber nicht aus der Acht zu lassen, dass die blosse Vorstellung Ich in Beziehung auf alle andern (deren kollektive Einheit sie möglich macht) das transscendentale Bewusst-

* Eine mögliche Erklärung dieses Fehlens liefert Erdmann, Kants Kriticismus, Seite 51.

sein sei“ (ebend.). Wir finden somit in der Analytik eine analoge Fassung des Ich, wie sich dies für den Begriff des Objekts früher ergab, nur ist dieses transscendentale Ichbewusstsein dasjenige, welches den eigentlichen Gegenstand der Selbstwahrnehmung ausmacht, während das transscendentale Objekt zwar diesem korrespondirend als Ursache, aber als völlig unbestimmbar gedacht wird.

Eine ganz eigenartige Stellung nimmt das Ich ein, sofern es alle Vorstellungen mit dem Begriff (oder richtiger gesprochen: dem Urtheil) „Ich denke“ begleitet. Als solches ist es „so wenig Anschauung als Begriff von irgend einem Gegenstande, sondern die blosse Form des Bewusstseins (N. 164 bringt die sehr dankenswerthe Verbesserung: das uns unbekannte Objekt des Bewusstseins), welches beiderlei Vorstellungen begleiten, und sie dadurch zu Erkenntnissen erheben kann, sofern nämlich dazu noch irgend etwas Anderes in der Anschauung gegeben wird, welches zu einer Vorstellung von einem Gegenstande Stoff darreicht“ (III. Beil. 382). Zwar scheint es, „als ob wir in dem Bewusstsein unserer selbst (dem denkenden Subjekt) dieses Substantiale (das transscendentale Subjekt) haben, und zwar in einer unmittelbaren Anschauung; denn alle Prädikate des inneren Sinnes beziehen sich auf das Ich, als Subjekt, und dieses kann nicht weiter als Prädikat irgend eines anderen Subjekts gedacht werden. Also scheint hier die Vollständigkeit in der Beziehung der gegebenen Begriffe als Prädikate auf ein Subjekt, nicht blos Idee, sondern der Gegenstand, nämlich das absolute Subjekt selbst, in der Erfahrung gegeben zu sein. Allein diese Erwartung wird vereitelt“ (IV 82); denn es ist ein blosser Name für den transscendentalen Gegenstand des inneren Sinnes und besteht demnach in der „Beziehung der inneren Erscheinungen auf das unbekannte Subjekt derselben“ (ebend.). Es ist nichts mehr als das „Gefühl eines blossen Daseins ohne den mindesten Begriff und nur Vorstellung desjenigen, worauf alles Denken in Beziehung steht“ (ebend.). Dass übrigens in der Zeit kurz nach der Dissertation Kant selbst die Wege der rationalen Psychologie wandelte, können wir aus den Ueberlieferungen von Poelitz erkennen; es heisst dort: „Substanz ist das erste Subjekt aller inhärirenden Accidenzen. Es ist dieses Ich aber ein absolutes Subjekt, dem alle Accidenzen und Prädikate zukommen können.“ „Es drückt also das Ich nicht allein die Substanz, sondern auch das *Substantiale* selbst aus“ (P. 133).

Die zweite Auflage der Vernunftkritik bringt die in der ersten nicht erörterte Bestimmung des Begriffs der Selbstaffektion. Da es feststeht, dass die „Vorstellungen äusserer Sinne den eigentlichen Stoff ausmachen, womit wir unser Gemüth besetzen“ (67), so kann das, was allen Vorstellungen in

uns vorhergeht, nämlich die Form der inneren Anschauung, nichts Anderes sein als die Art, „wie das Gemüth durch eigene Thätigkeit, nämlich dieses Setzen seiner Vorstellung, mithin durch sich selbst afficirt wird (ebend.); hierbei soll alle Schwierigkeit darauf beruhen, wie ein Subjekt sich selbst innerlich anschauen könne, welche jedoch, wie Kant sagt, „jeder Theorie gemein" ist. Er hat indess den Versuch gemacht, dieselbe zu heben; danach soll die Selbstaffektion diejenige Handlung sein, welche der Verstand „unter der Benennung einer transscendentalen Synthesis der Einbildungskraft" auf das passive Subjekt ausübt, dessen Vermögen er ist, indem er das gegebene Mannigfaltige des inneren Sinnes nach seinen Gesetzen verknüpft. Deshalb ist die Apperception und ihre synthetische Einheit „mit dem innern Sinne so gar nicht einerlei, dass jene vielmehr als der Quell aller Verbindung auf das Mannigfaltige der Anschauung überhaupt unter dem Namen der Kategorien . . . . geht, dagegen der innere Sinn die blosse Form der Anschauung, aber ohne Verbindung des Mannigfaltigen in derselben, mithin noch gar keine bestimmte Anschauung enthält" (154). Zur Verdeutlichung beruft sich Kant auf die psychologische Thatsache der Aufmerksamkeit; „der Verstand bestimmt darin jederzeit den innern Sinn der Verbindung, die er denkt, gemäss zur inneren Anschauung, die dem Mannigfaltigen in der Synthesis des Verstandes korrespondirt. Wie sehr das Gemüth hierdurch gemeiniglich afficirt werde, wird ein Jeder in sich wahrnehmen können" (156 Anm.). Das Resultat dieses inneren Vorgangs spricht Kant folgendermassen aus: „Ich als Intelligenz und denkendes Subjekt erkenne mich selbst als gedachtes Objekt, sofern ich mir noch über dies in der Anschauung gegeben bin, nur gleich anderen Phänomenen nicht, wie ich vor dem Verstande bin, sondern wie ich mir erscheine" (155). Es ist also das Bestimmende oder die Spontaneität im Menschen wohl zu unterscheiden von dem Bestimmbaren; „Bewusstseyn und innerer Sinn sind verschieden. „Ich denke" ist Spontaneität und hängt von keinem Gegenstande ab. Die Vorstellung aber, mit welcher ich mich denke, muss mir in der Anschauung (durch Imagination) vorher gegeben sein. In Ansehung deren bin ich afficirt" (N. 46). Eine Schwierigkeit liegt jedoch noch vor; wenn wir nämlich den oben erörterten Unterschied zwischen Denken und Erkennen in Betracht ziehen, so kann man fragen, was eigentlich das Objekt der inneren Erkenntniss ist, eine Frage auf welche Kant gleichfalls eingegangen ist. Als Subjekt der Gedanken stellt sich das Ich (nach Kant) zugleich als sein eigenes Objekt vor, aber nur wie es sich selbst erscheint. Könnte es die Kategorie der Substanz auf das durch es selbst bewirkte Mannigfaltige des inneren Sinnes (welches in diesem Falle blos „formaler

Natur" ist) anwenden, so würde das Ich-Subjekt eine „Erkenntniss seiner selbst" haben, aber nur in empirischem Sinne; hiergegen jedoch bemerkt die Kritik (in der zweiten Auflage): „Im Bewusstsein meiner selbst beim blossen Denken bin ich das Wesen selbst, von dem mir freilich dadurch noch nichts zum Denken gegeben ist" (429). Ich bin als solches mir weder Erscheinung noch Sache an sich selbst (Noumenon), sondern etwas, „was in der That existirt, und in dem Satze „Ich denke" als solches bezeichnet wird" (422 Anm.). Obgleich aber das „Ich denke" ein empirischer Satz ist (ebend.), was einen Widerspruch gegen die absolute Selbsterkenntniss des Ich, die nur aus apriorischen Gründen (vgl. oben) geschehen könnte, zu involviren scheint, so soll damit nicht gesagt sein, dass das Ich in diesem Satze eine aus Erfahrung geschöpfte Vorstellung sei; „vielmehr ist sie rein intellektuell, weil sie zum Denken überhaupt gehört." Derselbe geht also trotz seiner empirischen Natur „vor der Erfahrung" vorher als unbestimmte Wahrnehmung, zu der die letztere die Objekte beibringt (422 Anm.). Diese durch das Selbstbewusstsein uns gegebene Existenz ist nicht blos eine zufällig wirkliche wie die aller Gegenstände der Erfahrung, sondern eine nothwendige (VI 490). Es hat nach diesem Allen den Anschein, als wenn sich Kant durch seine Behauptung, dass das Ich weder Erscheinung noch Sache an sich selbst (ein drittes giebt es aber nicht) sei, in eine Stellung gebracht habe, welche er nicht behaupten kann; wir sind hier in der That auf einen schwachen Punkt seiner Psychologie gestossen, welcher auch noch weitere, für ihn verhängnissvolle Konsequenzen nach sich zieht.

Der Irrthum der rationalen Psychologie besteht nun darin, dass dieselbe das beständige logische Subjekt der Urtheile mit dem „realen Subjekt der Inhärenz" verwechselt und diesem alle diejenigen Prädikate beilegt, durch welche jenes von uns (nur) logisch bestimmt werden kann. Es ist aber offenbar, „dass das Subjekt der Inhärenz durch das dem Gedanken angehängte Ich nur transscendental bezeichnet werde, ohne die mindeste Eigenschaft desselben zu bewirken, oder überhaupt etwas von ihm zu kennen oder zu wissen. Es bedeutet ein Etwas überhaupt (transscendentales Subjekt), dessen Vorstellung allerdings einfach sein muss, eben darum, weil man gar nichts an ihm bestimmt, wie denn gewiss nichts einfacher vorgestellt werden kann als durch den Begriff von einem blossen Etwas. Die Einfachheit aber der Vorstellung von einem Subjekt ist darum noch nicht eine Erkenntniss von der Einfacheit des Subjekts selbst" (III. Beil. 355). In gleicher Weise kann man aus dem Umstand, dass das Ich das Subjekt unserer Gedanken ist (III. Beil. 349), und aus der Identität des Bewusstseins

(III. Beil. 363) seiner selbst nicht auf eine absolute Substantialität und Personalität des Ich an sich schliessen. Eben so wenig folgt aus dem Verhältniss des denkenden Subjekts zur Erscheinungswelt und seinem eigenen äusseren Gegenstande, dem Körper, etwas über die absolute Existenz desselben. Die populäre Vorstellung, dass Seele und Körper ganz heterogener Natur sind, welche sich bei Kant einfach in die Verschiedenheit beider Formen der Sinnlichkeit umsetzt, entkräftet er durch einen merkwürdigen, problematisch gehaltenen Einwurf, den wir etwas näher erwägen müssen. Obwohl nämlich die Data des inneren und äusseren Sinnes (allerdings) spezifisch unterschieden sind, „so könnte doch wohl dasjenige Etwas, welches den äusseren Erscheinungen zum Grunde liegt, was unsern Sinn so afficirt, dass er die Vorstellungen von Raum, Materie, Gestalt u. s. w. bekommt, dieses Etwas als Noumenon (oder besser als transscendentaler Gegenstand) betrachtet, könnte doch auch zugleich das Subjekt der Gedanken sein, wiewohl wir durch die Art, wie unser äusserer Sinn dadurch afficirt wird, keine Anschauung von Vorstellungen, Willen u. s. w., sondern blos vom Raum und dessen Bestimmungen bekommen.“ Dieses Etwas kann selbstverständlich nicht durch Prädikate des äusseren Sinnes bestimmt werden; „allein die Prädikate des inneren Sinnes, Vorstellungen und Denken, widersprechen ihm nicht. Demnach ist selbst durch die eingeräumte Einfachheit der Natur die menschliche Seele von der Materie, wenn man sie (wie man soll) blos als Erscheinung betrachtet, in Ansehung des Substrati derselben gar nicht hinreichend unterschieden“ (III. Beil. 358). Um diesen wichtigen Einwurf gehörig zu würdigen, beachten wir zunächst, was Kant mit demselben widerlegen wollte. Er wollte zeigen, dass das Substrat, welches der menschlichen Seele zu Grunde liegen mag, von demjenigen, welches wir hinter der materiellen Seite des Menschen, dem Körper, vermuthen, „gar nicht hinreichend unterschieden“ sei; das soll heissen, dass das jene Doppelerscheinung (der inneren und äusseren Sinnesobjektivität) bewirkende (genauer: durch sie bezeichnete [vgl. 574]) Etwas möglicherweise ein und dasselbe Wesen sein könnte. Wenn dies also die aus der Fiktion gezogene Konsequenz ist, so muss diese selbst eine Begründung derselben enthalten; dieselbe ist doppelter Art. Einmal nämlich wird gezeigt, dass die Attribute der Materie (*substantia phaenomenon*) diesem Etwas nicht zukommen können, weil diese bewiesenermassen dem Gebiet der Sinnlichkeit entstammen; der zweite Grund besteht in der Behauptung dass die Prädikate des inneren Sinnes (oder Bewusstseins) diesem Etwa nicht widersprechen; aus beiden Gründen wird gefolgert, dass das de Materie zu Grunde liegende Etwas zugleich auch das Subjekt der Gedanker

nämlich seiner eigenen, sein könne; denn es als das Subjekt der Gedanken eines andern aufzufassen, wäre eine Absurdität. Dass diese Uebertragbarkeit bei Kant keinen Anstoss erregen konnte, haben wir oben bereits als einen Rest des dogmatischen Schlummers kennen gelernt, der sogar für die zweite Auflage fortbesteht (321, 330). Seine Meinung geht also dahin, dass das in uns (und überhaupt in jeder Erscheinung) liegende Unerkennbare ein mit Vorstellungen und Denken begabtes Wesen sein kann. * Zugleich geht aus dem Wortlaut hervor, dass Kant hier auch an eine „transscendentale Mehrheit" denkt, weil er gerade hier, wo es auf jedes Wort ankommt, von „dergleichen uns übrigens unbekannten Objekten" spricht. Wir erkennen also aus dem Gesagten, dass die Behauptung, „dieses Etwas, als Noumenon (oder besser als transscendentaler Gegenstand) betrachtet, könnte doch auch zugleich das Subjekt d e r Gedanken sein", nur so verstanden werden kann, dass man dieses Etwas als ein mögliches Subjekt v o n Gedanken auffasst, nicht aber, dass das transscendentale Substrat, welches der menschlichen Seele und dasjenige, welches äusseren Objekten (wozu auch unser Körper gehört) zu Grunde liegt, möglicherweise als identisch angesehen werden dürfte. ** Auch schon Ueberweg kommt zu demselben Ergebniss, indem er sagt: *„Dicit (enim) Kantius in prima Critices rat. pur. editione, phaenomenorum externorum substratum transscendentale et phaenomenorum sensus interni substratum transscendentale non iis attributis inter se*

---

* Der gleiche Gedanke wird in demselben Zusammenhange noch präciser so ausgesprochen: „Vergleichen wir ... das Denkende Ich nicht mit der Materie, sondern mit dem Intelligibelen, welches der äusseren Erscheinung, die wir Materie nennen, zum Grunde liegt, so können wir, weil wir vom letzteren gar nichts wissen, auch nicht sagen, dass die Seele sich von diesem irgend worin i n n e r l i c h unterscheide" (III. Beil. 360).

** Zur Bestätigung dieser Interpretation mag eine schon oben angezogene Stelle aus der Schrift Kants gegen Eberhard dienen (VI 67); dort heisst es: „Seele (im transscendentalen Sinne) und das gänzlich unbekannte Substrat der Erscheinungen, welche wir Körper nennen, sind zwar ganz verschiedene Wesen; aber diese Erscheinungen selbst, als blosse, auf des Subjekts (der Seele) Beschaffenheit beruhende Formen ihrer Anschauung, sind blosse Vorstellungen, und da lässt sich die Gemeinschaft zwischen Verstand und Sinnlichkeit in demselben Subjekte nach gewissen Gesetzen *a priori* wohl denken, und doch zugleich die n o t h w e n d i g e n a t ü r l i c h e A b h ä n g i g k e i t d e r l e t z t e r e n v o n ä u s s e r e n D i n g e n, o h n e d i e s e d e m I d e a l i s m u s p r e i s z u g e b e n." Wir erkennen hieraus zugleich, dass die Begriffe der Affektion und Selbstaffektion, die bei spinozistischer Deutung jenes Einwurfes eine wesentliche Modifikation erfahren müssten, durch den hier vorliegenden Gedanken in ihrer vollen Integrität gewahrt bleiben.

differre, quibus phaenomena externa ab internis differant, quandoquidem spatium, in quo illa inesse videantur, et tempus, in quod haec cadant, formae tantummodo nec rerum per se subsistentium attributa sint; nihil igitur obstare quominus substrata illa ipsa inter se simillima esse putetur; quin etiam hancce coniecturam non esse plane reiiciendam, id ipsum, quod nobis corpus esse videatur, sensu quodam interno praeditum sibi ipsi animam esse videri. . . . Kantius aliam rem per se subsistentem corporibus, quae sensibus obversentur, aliam animae subesse vult; eadem vero utramque natura praeditam esse, non negat, vel potius nec affirmare nec negare audet. Ab Leibnitio igitur monadas, quae vocantur, fingente Kantius hac in causa propius, quam vel a Fichteo, vel ab Schellingio Hegelioque abest.“ * An eine spinozistische (oder, wenn man will, rein idealistische) Auslegung ist deshalb hier um so weniger zu denken, weil sich dann gar kein Analogon zu dieser bemerkenswerthen Stelle findet. Wir erblicken vielmehr in derselben mit Recht einen weiteren Beleg dafür, dass Kant sich das Ding an sich nicht blos quantitativ bestimmt denkt, sondern auch ihm Vorstellungsvermögen zuschreibt, und haben somit wieder einen eklatanten Beweis dafür, dass sich die Lehren der Dissertation im Sinne von „Privatmeinungen“ erhalten haben.

Die Widerlegung des vierten Paralogismus, welcher das Dasein äusserer Gegenstände für zweifelhaft erklärt, richtet sich gegen die falsche Auffassung des Begriffs eines äusseren Gegenstandes. Da das Verhältniss des erkennenden Subjekts zur Aussenwelt, des Ich zum Nicht-Ich das Grundthema jeder Erkenntnisstheorie bildet, um welches es sich hier handelt, so nimmt Kant Gelegenheit, die Vortheile seines transscendentalen Idealismus gegenüber anderen Lehrbegriffen klar zu machen. Er definirt den (materialen) Idealismus als die Theorie, „welche das Dasein der Gegenstände im Raum ausser uns entweder blos für zweifelhaft und unerweislich oder für falsch und unmöglich“ erklärt (274); der erstere ist die Ansicht des Cartesius oder der problematische, der letztere der dogmatische Idealismus Berkeleys. Beide stimmen darin überein, die Erscheinungswelt für Schein zu halten, unterscheiden sich aber durch die Art der Begründung ihrer Behauptung. Der dogmatische Idealismus ist die natürliche Konsequenz der Voraussetzung, dass der Raum als eine Eigenschaft der Dinge an sich selbst anzusehen ist; letztere ist durch die transscendentale Aesthetik hinreichend widerlegt; nur der problematische, der nichts hierüber behauptet, sondern nur das Unvermögen, ein Dasein „ausser dem unsrigen durch unmittelbare

---

* *De priore et posteriore forma Kantianae Critices rationis purae. Commentatio quam scripsit Fr. Ueberweg. Berol. 1862.*

Wahrnehmung zu erweisen", wird einer besonderen Widerlegung in der zweiten Auflage gewürdigt. Eine Prüfung derselben wollen wir nicht vornehmen (sie ist bereits von anderen Seiten als verfehlt erkannt), wir beachten nur die Kantische Lösung des Problems. Aus den Ergebnissen der Aesthetik und Analytik folgt, dass die Wirklichkeit äusserer Gegenstände nur eine empirische sein kann, da dieselben „lediglich Modifikationen des Gemüths" sind. Wenn wir nun (mit Kant) annehmen, dass diese Vorstellungen als Wirkungen einer irgendwie beschaffenen Ursache anzusehen sind, so ist der Schluss auf die Wirklichkeit der Ursache kein sicherer, sondern zweifelhaft, weil eine gegebene Wirkung verschiedene Ursachen haben kann (III. Beil. 367—8); denn sie kann sowohl „durch den Einfluss äusserer Dinge wie durch innere Ursachen" zu Stande gekommen sein (II. Beil. 98); wenn jene „äusseren Dinge" das *agens* bilden (die „inneren Ursachen" deuten vermuthlich auf den erst in zweiter Auflage analysirten Vorgang der Selbstaffektion hin, welchen die „Nachträge" als „Imagination" kennen lehren (N. 46, vgl. oben), so ist das Dasein solcher intellektuellen Gegenstände zweifelhaft, „da hingegen der Gegenstand des inneren Sinnes (Ich selbst mit allen meinen Vorstellungen) unmittelbar wahrgenommen wird und die Existenz desselben gar keinen Zweifel leidet" (III. Beil. 368). Auch wenn man die Hineinziehung des Intellektuellen in diese Betrachtung als ein blosses, dialektisches Hülfsmittel ansieht, welches dem Philosophen nicht sowohl zur Begründung als vielmehr zur Verdeutlichung seiner Meinung dient, so hat er streng genommen kein Recht dazu, weil er dadurch seine Kategorienlehre in ein falsches Licht bringt, ganz abgesehen von der weiteren Frage, ob im Falle einer wirklich ernst gehegten Meinung dieselbe so „verträglich mit der natürlichen Abhängigkeit des Subjekts von äusseren Dingen" bestehen kann, wie er selbst dies behauptet hat (VI 67); (würde übrigens diese letztere von Kant selbst inaugurirte Interpretation seines Idealismus nicht auf eine Art von „Präformationssystem" hinauslaufen?). Stadler * bringt die besprochenen, auch sonst oft wiederkehrenden Aeusserungen über das Ding an sich auf die stilistischen (doch blos diese) Schwierigkeiten zurück, die Kant zu überwinden hatte. Die Nothwendigkeit dieser Reflexionen seien durch die Natur der Sache gegeben. Kant „musste von einem unbekannten Etwas handeln, von dem man absolut keinen bestimmten Begriff hatte. Sobald er sich eines solchen, wie z. B. des Begriffs Ursache, Grund, Korrelatum bediente, sagte er eigentlich etwas Sinnloses; denn diese Begriffe hatten ja

* Aug. Stadler, Kants Teleologie, Berlin 1874, S. 13 f.

nur Bedeutung im Bereich der Erfahrung. Er hätte sich daher fortwährend mit einer auffallend symbolischen Bezeichnung behelfen müssen, ungefähr wie „das den Erscheinungen gleichsam Gegenübergestellte". Aber dieser Unbequemlichkeit glaubte er wohl um so eher überhoben zu sein, als er jeden Vorwurf erwarten konnte ausser dem, dass er, Kant, das Kausalitätsgesetz jenseits der Erfahrung habe anwenden wollen." „Das Ding an sich ist nichts weiter als der Ausdruck für das vergebliche Bemühen des Verstandes, dieses sich ihm natürlich darbietende unmögliche Problem zu lösen" (St. 38); * es ist eine Illusion, die „eben so leicht zu zerstören, als sie schwer zu vermeiden ist" (St. 46). Auch wir haben oben gesehen, dass das Noumenon die mit der Einschränkung unserer Sinnlichkeit verbundene Aufgabe ist, ob es nicht von derselben ganz unabhängige Gegenstände geben mag, deren theoretische Lösung Kant als unmöglich erkannt hat. Damit ist aber nur gesagt, dass wir nicht im Stande sind, die in uns liegende Schwierigkeit (wenn wir sie überhaupt anerkennen wollen) zu lösen. Dass die Analyse des Wahrnehmungsinhaltes nicht auf das Ding an sich führen kann (was bei Stadler das entscheidende Moment für die Auffassung des fraglichen Begriffes zu befassen scheint), hat Kant bereits klar erkannt und dadurch ausgedrückt, dass er alle unsere Erkenntnisse als Verhältnissvorstellungen bezeichnet, in denen „das Absolute" fehlt (N. 148). Je grösser aber die Gewissheit dieses Resultates bei ihm ist, um so mehr steigert sich auch das natürliche Bedürfniss, da, wo die menschliche Einsicht nicht zureicht, „zur subjektiven Befriedigung der Vernunft" sich Hypothesen zu bilden, welche „wenigstens nicht widerlegt, obgleich freilich durch nichts bewiesen werden können"; dieselben sind also reine Privatmeinungen, „können aber doch nicht füglich (selbst zur inneren Beruhigung) gegen sich regende Skrupel entbehrt werden" (810). Allerdings haben diese Privatmeinungen, deren Umfang wir bereits mehrfach kennen gelernt haben, wieder den Nachtheil, dass sie trotz ihrer zur „subjektiven Beruhigung" dienenden Einführung doch untrennbar mit unserm theoretischen Denken in Zusammenhang stehen; das Unbedingte, welches der Verstand in der Form des Dinges an sich denkt, um die Begrenztheit seiner Erkenntnisssphäre zu begreifen, ist als leerer Begriff ganz haltlos; „denn derselbe macht mir noch lange nicht verständlich, ob ich alsdann unter dem Begriffe eines unbedingt Nothwendigen noch etwas oder vielleicht gar nichts denke" (621). Wenn Kant also auf die sich stets wiederholende

* Aug. Stadler, Die Grundsätze der reinen Erkenntnisstheorie in der Kantischen Philosophie, Leipzig 1876.

Frage nach dem Unbedingten unserer Erkenntniss doch eine Antwort, die freilich nicht im Rahmen der Erkenntnisstheorie verbleiben kann gegeben hat, so zeigt dies, wie wenig der blosse Grenzbegriff des Noumenon der Vernunft genügen kann; die Grenze bleibt vielmehr, wenn wir uns eines mathematischen Ausdrucks hier bedienen dürfen, im Endlichen (in der Inauguralschrift war sie noch für unser geistiges Auge in voller Schärfe sichtbar), sie hat nur ihre Helligkeit eingebüsst; die wahre Konsequenz eines absoluten materialen Aufgebens des Noumenon ist Fichtes Idealismus; wir haben also, wenn der Grenzbegriff keinerlei Inhalt (weder theoretisch noch praktisch genommen) mehr enthalten soll, es nicht mit Kant, sondern mit Fichte zu thun.

Wir kehren nun zu unserm Thema zurück. Es zeigte sich, dass wir kein Recht haben, die Existenz der Materie (im empirischen Sinne) als fraglich oder gar als unwirklich anzusehen; dieselbe gehört vielmehr zu den Vorstellungen des Ich, hat also empirische Realität; sieht man dagegen die Erscheinungen für Gegenstände an sich selbst an, so ist man nicht im Stande, zur Erkenntniss ihrer Wirklichkeit zu gelangen (III. Beil 378), sondern wird immer durch Missverstand hingehalten, „über die Art zu vernünfteln, wie dasjenige an sich selbt existiren möge, was doch kein Ding an sich, sondern nur die Erscheinung eines Dinges überhaupt ist“ (III. Beil. 380). Auch wird die Frage, wie denkende und ausgedehnte Substanzen Einfluss auf einander haben können, auf solche Weise nicht beantwortet; für Kant reducirt sich dieselbe auf diese, wie in einem denkenden Subjekt überhaupt äussere Anschauung, nämlich die des Raumes, möglich sei (III. Beil. 393). „Auf diese Frage aber ist es keinem Menschen möglich eine Antwort zu finden, und man kann diese Lücke unseres Wissens niemals ausfüllen, sondern nur dadurch bezeichnen, dass man die äusseren Erscheinungen einem transscendentalen Gegenstande zuschreibt, welcher die Ursache dieser Art Vorstellungen ist, den wir aber gar nicht kennen, noch jemals einigen Begriff von ihm bekommen werden“ (ebend.). Wir können also mit keinem Rechte über die Möglichkeit solcher Gegenstände entscheiden, denn Niemand, wer er auch sei, weiss von der „absoluten und inneren Ursache äusserer und körperlicher Erscheinungen“ (III. Beil. 394) Die rationale Psychologie beruht also auf einer Selbsttäuschung, indem dasjenige für real gültig gehalten wird, was nur logische Bedeutung besitzt, sie ist also ihrem Ursprunge nach verfehlt; aber auch ihre Aufgabe, welche (zweifellos) darin besteht, „unser denkendes Selbst wider die Gefahr des Materialismus zu schützen“ (III. Beil. 383), wird durch den Vernunftbegriff des denkenden Selbst, den unser Philosoph aufstellt, vollkommen gelöst.

Wenn nämlich der Materialismus in der Behauptung besteht, dass „rohe Materie sich nach mechanischen Gesetzen ursprünglich selbst gebildet habe, dass aus der Natur des Leblosen Leben habe entspringen, und Materie in die Form einer sich selbst erhaltenden Zweckmässigkeit sich von selbst habe einfügen können“ (V 437), wonach auch mit Aufhebung der Materie alles Leben, insbesondere die Vernunftwesen verschwinden würden (III. Beil. 383), so zeigt gegen diese vernunftwidrige Annahme Kant ausdrücklich, dass „Materie nichts als eine blosse Vorstellungsart des denkenden Selbst“ sei, welche also, wenn dieses in Gedanken aufgehoben wird, von selbst wegfallen muss. Freilich ist das Ich dadurch seinen Eigenschaften nach noch keineswegs erkannt, ja es lässt sich nicht einmal „die Unabhängigkeit seiner Existenz von dem etwaigen transscendentalen Substratum äusserer Erscheinungen einsehen, denn dieses ist mir eben so wohl als jenes unbekannt“ (III. Beil. 383). „Weil es aber gleichwohl möglich ist, dass ich anderswoher als aus blos spekulativen Gründen Ursache hernähme, eine selbständige und bei allem möglichen Wechsel meines Zustandes beharrliche Existenz meiner denkenden Natur zu hoffen, so ist dadurch schon viel gewonnen, bei dem freien Geständniss meiner eigenen Unwissenheit dennoch die dogmatischen Angriffe eines spekulativen Gegners abtreiben zu können, und ihm zu zeigen, dass er niemals mehr von der Natur meines Subjekts wissen könne, um meinen Erwartungen die Möglichkeit abzusprechen, als ich, um mich an ihnen zu halten“ (ebend.). Hierin liegt ein Hinweis auf eine mögliche praktische Bestätigung dessen, was theoretisch nur als logisch möglich oder problematisch aufgestellt werden kann. Ungleich schärfer betont diesen Gedanken die zweite Bearbeitung der Vernunftkritik, wie dies ja auch durch die allgemeine Interpretation der ersten Auflage, Kant trage einen Idealismus im Sinne Berkeley's vor, dringend gefordert war. Die schon citirte Bemerkung, dass die logische Möglichkeit durch einen praktischen Zusatz zu einer realen werden könne, sowie die noch schärferen Erklärungen, die sich in den „Nachträgen“ und sonst finden, geben die leitenden Gesichtspunkte dafür an die Hand, dass Kant, um sich vor jenem Vorwurf zu schützen, mehr als mit dem reineren Standpunkt der ersten Auflage verträglich war, eine metaphysische Grundlage, wenigstens eine der Kritik angemessenere Einführung derselben, zu gewinnen suchen musste; wir werden dies genauer besprechen können, wenn wir nunmehr auf die Lehre von der intelligiblen Freiheit eingehen.

„Alle unsere Erkenntniss hebt von den Sinnen an, geht von da zum Verstande und endigt bei der Vernunft, über welche nichts Höheres in uns

angetroffen wird, den Stoff der Anschauung zu bearbeiten und unter die höchste Einheit des Denkens zu bringen" (355). Die Sinnlichkeit giebt das Mannigfaltige, das jeder Erkenntniss zu Grunde liegt, der Verstand bringt durch die Synthesis, „eine blinde, obwohl unentbehrliche Funktion der Seele" (103), * dasselbe unter Begriffe, die Vernunft vereinigt diese Begriffe nach ihren Principien zur Einheit und bewirkt so die absolute Totalität der Erfahrungsreihen. Diese absolute Totalität „bedeutet die Totalität des Mannigfaltigen eines Dinges an sich selbst und ist etwas Widersprechendes in Ansehung der Erscheinungen als blossen Vorstellungen, die nur im Progressus, nicht ausser demselben an sich anzutreffen sind" (N. 165). ** So ist die Idee einer transscendentalen Freiheit, welche die nicht vollendbare Reihe der Bedingungen in der Kausalbeziehung der Erscheinungen abschliesst, ein natürliches Bedürfniss der Vernunft, den Inhalt der Erfahrung, der stetig bedingt erscheint, wenigstens in der Idee als vollendet anzusehen. Es entsteht daher kein innerer Widerspruch, wenn man die beiden Sätze der dritten Antinomie neben einander bestehen lässt; denn

---

* N. 41 bringt folgende Veränderung: Die Synthesis überhaupt ist, wie wir künftig sehen werden, die blosse Wirkung der Einbildungskraft, einer Funktion des Verstandes ...".

** Es sei hier auf die besondere Fassung des Begriffes vom Ding an sich hingewiesen, welche derselbe gegenüber dem höchsten synthetischen Vermögen, der Vernunft, annimmt. Da auch ihr Begriffe zu Grunde liegen, die bis zum Unbedingten erweiterte Kategorien sind, so darf man auch hier ein Objekt denken, wenigstens der Form nach (die Kantische Definition desselben würde etwa so lauten: Vernunftobjekt ist dasjenige, in dessen Begriff [besser Idee] das durch die Synthesis des Verstandes geordnete Mannigfaltige sinnlicher Anschauung vermittelst des Vermögens der Prinzipien zu einer absoluten Totalität ergänzt wird), welches in der Erfahrung als zur Verwirklichung strebendes regulatives Prinzip auftritt; bei unerlaubter Anwendung aber der Idee auf das Jenseits der Erscheinungswelt wird dasselbe ein intelligibles Objekt, welches als ein „transscendentales Objekt, von dem man übrigens nichts weiss, zuzulassen allerdings erlaubt ist, wozu aber, um es als ein durch seine unterscheidenden und inneren Prädikate bestimmbares Ding zu denken, wir weder Gründe der Möglichkeit (als unabhängig von allen Erfahrungsbegriffen), noch die mindeste Rechtfertigung, einen solchen Gegenstand anzunehmen, auf unserer Seite haben, und welches daher ein blosses Gedankending ist" (593). Dieses intelligible Objekt ist der Grenzbegriff der spekulativen Vernunft, der allerdings von seinem Analogon des Verstandesgebiets beträchtlich darin abweicht, dass seine nur problematische Zulassung durch die praktische Philosophie *(data a priori)* als begründet (obzwar nur zum praktischen Gebrauch) gebilligt wird, wodurch dann weiter auch das Grenzgebiet des Verstandes, als das jenem untergeordnete, seine theoretische Bedeutung einbüsst.

so unzweifelhaft es auch ist, dass alle Erscheinungen in nothwendiger Kausalverbindung stehen und also aus Naturursachen erklärbar sind, so wenig widerspricht dieser Forderung die Möglichkeit, demjenigen, was nicht Erscheinung am Gegenstande ist, nämlich dem Dinge an sich selbst, eine unbedingte Kausalität unter dem Namen der transscendentalen Freiheit beizulegen (IV 91). „Kann man einen solchen Einfluss der Verstandeswesen auf Erscheinungen ohne Widerspruch denken, so wird zwar aller Verknüpfung der Ursache und Wirkung in der Sinnenwelt Naturnothwendigkeit anhängen, dagegen doch derjenigen Ursache, die selbst keine Erscheinung ist (obzwar ihr zum Grunde liegt), Freiheit zugestanden, Natur also und Freiheit eben demselben Dinge, aber in verschiedener Beziehung, einmal als Erscheinung, das andere Mal als einem Dinge an sich selbst, ohne Widerspruch beigelegt werden können“ (ebend.). Ein solches transscendentales Subjekt würde dann, da es Handlungen ausübt, deren Wirkungen als Thatsachen der Erscheinungswelt (der Wahrnehmung) mit anderen Erscheinungen nach beständigen Naturgesetzen im Zusammenhang stehen (567), hinsichtlich der letzteren einen empirischen Charakter haben, andererseits aber als die unbedingte Ursache jener auch einen intelligiblen Charakter, den wir zwar niemals unmittelbar erkennen können, „weil wir nichts wahrnehmen können, als so fern es erscheint,“ der aber doch dem empirischen Charakter gemäss würde gedacht werden müssen, ob wir zwar von ihm, was er an sich selbst sei, nichts wissen“ (568). Es ist daher klar, dass wir den empirischen Charakter der Handlung eines Gegenstandes als Erscheinung, als die Wirkung oder besser als das „sinnliche Zeichen“ des ihm zu Grunde liegenden intelligiblen Charakters anzusehen haben, und somit auch zu dem (vorläufig problematischen) Schluss berechtigt sind, dass ein „anderer intelligibler Charakter einen andern empirischen gegeben haben würde“ (584).

In der ganzen Konstruktion liegt jedoch eine schwer zu überwindende Schwierigkeit; denn es soll durch die Freiheit „ein Wesen, das zur Sinnenwelt gehört, zugleich mit der intellektuellen nach einem gegebenen Gesetze verbunden sein“ (N. 177). Es lässt sich aber auf keine Weise theoretisch darthun, dass eine solche unbedingte Kausalität existirt, weil das Bindeglied fehlt, welches die logische Möglichkeit dieses Begriffes in eine reale verwandeln könnte. Ferner, wenn dieselbe auch als überbrückt zugestanden wird, wie soll es begreiflich sein, dass dasselbe Wesen einerseits als gänzlich unbedingt anzusehen ist, während doch alle seine (empirischen) Handlungen unter einander in kausalem Zusammenhang stehen sollen? Kant entzieht sich dieser doppelten Schwierigkeit dadurch, dass er die *data a priori* der

praktischen Vernunft als gleich beweiskräftig an Stelle der fehlenden theoretischen verwendet. Es „bleibt uns immer noch übrig, nachdem der spekulativen Vernunft alles Fortkommen in diesem Felde des Uebersinnlichen abgesprochen worden, zu versuchen, ob sich nicht in ihrer praktischen Erkenntniss *data* finden, jenen transscendentalen Vernunftbegriff des Unbedingten zu bestimmen, und auf solche Weise dem Wunsche der Metaphysik gemäss über die Grenze aller möglichen Erfahrung hinaus mit unserer, aber nur in praktischer Absicht möglichen Erkenntniss *a priori* zu gelangen. Und bei einem solchen Verfahren hat uns die spekulative Vernunft zu solcher Erweiterung immer doch wenigstens Platz verschafft, wenn sie ihn gleich leer lassen musste, und es bleibt uns also noch unbenommen, ja wir sind gar dazu durch ihn aufgefordert, ihn durch praktische *data* derselben, wenn wir können, auszufüllen“ (II. Vorr. XXI). Diese praktischen Beweismittel sind gegeben durch die moralische Freiheit. Die „Freiheit im praktischen Verstande“, welche als die „Unabhängigkeit der Willkühr von der Nöthigung durch Antriebe der Sinnlichkeit“ bezeichnet wird, hat ihre begriffliche Begründung in der transscendentalen Freiheitsidee (561); denn sie bedeutet nur die Forderung, dass etwas, obgleich es nicht geschehen ist, doch habe geschehen sollen, dass also wenigstens die innere Möglichkeit eines anderen Ausfalls der Handlung damit gegeben ist. Um dies begreiflich zu machen, erläutert Kant seine Lehre von der Freiheit am Menschen. „Der Mensch ist eine von den Erscheinungen der Sinnenwelt, und in so fern auch eine der Naturursachen, deren Kausalität unter empirischen Gesetzen stehen muss“ (574). Seine Handlungen tragen in so fern einen empirischen Charakter, d. h. dieselben sind Zeugnisse seiner empirisch wirksamen Vernunft und lassen sich vollständig durch ihre natürlichen Bedingungen begreifen. „Allein der Mensch, der die ganze Natur sonst lediglich nur durch Sinne kennt, erkennt sich selbst auch durch blosse Apperception, und zwar in Handlungen und inneren Bestimmungen, die er gar nicht zum Eindrucke der Sinne zählen kann, und ist sich selbst freilich einestheils Phänomen, anderntheils aber, nämlich in Ansehung gewisser Vermögen, ein blos intelligibeler Gegenstand, weil die Handlung desselben gar nicht zur Receptivität der Sinnlichkeit gezählt werden kann. Wir nennen diese Vermögen Verstand und Vernunft“ (ebend.). * Um den Satz, der Mensch er-

* Falckenberg schlägt vor, statt des unvorsichtigen „erkennt“ zu setzen: „ist sich bewusst“. Dadurch entsteht freilich eine Tautologie, welcher Kant wohl entgehen wollte; auch wird die Schiefe des Gedankens nicht gehoben, wie das Folgende zeigt. Falckenberg, über den intelligiblen Charakter. Zeitschrift für Philos. und philos. Kritik; neue Folge, 75. Band, Seite 35.

kennt sich selbst durch blosse Apperception, gehörig zu würdigen, beachten wir, was Kant an einer andern Stelle über das Erkennen sagt. Dort wird als schlechthin nothwendig zum Erkennen eines Objekts gefordert, dass die Kategorien auf sinnliche Anschauung bezogen werden. Es ist daher eine Selbsterkenntniss in diesem empirischen Sinne hier nicht gemeint, sondern die Erkenntniss des in uns liegenden absoluten Subjekts, jedoch in etwas anderer Bedeutung; denn „nun will ich mir meiner nur als denkend bewusst werden; wie mein eigenes Selbst in der Anschauung gegeben sei, das setze ich bei Seite, und da könnte es mir, der ich denke, aber nicht sofern ich denke, blos Erscheinung sein; im Bewusstsein meiner selbst beim blossen Denken bin ich das Wesen selbst, von dem mir aber freilich dadurch noch nichts zum Denken gegeben ist" (429). Es ist also nicht möglich, das „Objekt des reinen Bewusstseins", welches „in der That existirt", durch *data* der Erscheinung (also *a posteriori*) zu bestimmen, d. h. seine noumenale Natur zu begreifen, wohl aber soll die Thatsache des Selbstbewusstseins das „Wesen selbst" liefern; damit ist jedoch mehr gesagt, als die Kritik vertreten kann; denn dadurch wird die Kategorie der Existenz, welche eine berechtigte empirische Gültigkeit, aber auserhalb des Erfahrungsgebietes wie alle anderen Kategorien auch nicht einmal Sinn haben soll, in eine unhaltbare Ausnahmestellung gebracht; wir lassen dieselbe jedoch hier als zu Recht bestehend gelten. Dass die menschliche Vernunft eine intelligible Kausalität besitzt, zeigen (postuliren) die praktischen Gesetze, welche vorschreiben, dass etwas geschehen soll, ohne hierzu irgend bedingt zu sein. Eine praktische Bestätigung (nicht einen Beweis) liefert die ethische Thatsache der Zurechnung; wir halten Jemanden für eine That verantwortlich, auch wenn alle natürlichen Bedingungen gegen eine freiwillige Aktion sprechen, legen ihm also selbst eine intelligible Kausalität bei (583); wir sehen demnach seine Handlungen als unmittelbare Folgen (Offenbarungen) seines intelligiblen Charakters an und beurtheilen sie demgemäss. Die Frage aber, „warum der intelligible Charakter gerade diese Erscheinungen und diesen empirischen Charakter unter vorliegenden Umständen gebe, das überschreitet so weit alles Vermögen unserer Vernunft, es zu beantworten, ja alle Befugniss derselben, nur zu fragen, als ob man früge, woher der transscendentale Gegenstand unserer äusseren sinnlichen Anschauung gerade nur Anschauung im Raume und nicht irgend eine andere gebe" (585). Wie Falckenberg richtig bemerkt, hinkt dieser Vergleich; Kant hätte vielmehr sagen müssen: „Diese Frage gleicht der andern, warum die Gegenstände unserer äusseren sinnlichen

Anschauung gerade die Punkte im Raume einnehmen, welche sie einnehmen".*

Obwohl die hier vorgetragene Lehre von der intelligiblen Freiheit von Kant absichtlich allgemein auf „Subjekte der Sinnen- und Verstandeswelt überhaupt" bezogen wird, so ist doch klar, dass dies nur zu dem Zwecke geschehen konnte, um dem Schritt ausserhalb des Erfahrungsbereiches eine allgemeinere Bedeutung zu geben. Denn „findet sich zwar nicht in der Sinnenwelt, aber doch in unserm reinen Bewusstsein der Vernunft etwas, was schlechterdings den Gesetzen derselben zuwider ist, z. B. dem der Kausalität, so gehören wir zu den Noumenen, können aber so fern keine Kenntniss von uns (!) haben, aber doch wenigstens die Möglichkeit davon einräumen" (N. 129). Die *data a priori* der praktischen Vernunft sollen also dazu dienen, dieselbe „aus dem Felde der Sinnlichkeit auf etwas Reales ausser demselben zu bringen"; „sonst würden wir annehmen, dass ‚es' vielleicht ohne Sinne gar keine Anschauung und also auch keine Dinge ausser denen Gegenständen der Sinne gebe" (N. 174). Diese praktischen Bestätigungen dienen nun dazu, dem in den Antinomien liegenden indirekten Beweis für die Idealität der Erscheinungen eine neue (nicht blos problematische) Stütze zu liefern. Wenn es richtig ist, dass Freiheit zugleich mit Naturnothwendigkeit, wenigstens nach ihren Wirkungen zu urtheilen, zusammenbesteht, so muss das Objekt „in zweierlei Bedeutung" genommen werden, als Erscheinung und Ding an sich selbst, um den sonst entstehenden Widerspruch zu vermeiden (II. Vorr. XXVII). Es ist eigentlich unberechtigt, dies einen Beweis zu nennen; denn Kant giebt selbst zu, dass die Freiheit nur als Voraussetzung unserer Vernunfthandlungen anzusehen ist, also theoretisch nicht erwiesen werden kann; dieselbe hat jedoch für ihn eine so grosse Ueberzeugungskraft, dass sie sogar im Stande ist, die logische Möglichkeit des Begriffs eines Noumenon in eine reale zu verwandeln. Kant hat mit dieser „realen Möglichkeit" jedoch nicht viel gewonnen, denn die reale Möglichkeit des Noumenon ist doch von seiner objektiven Realität (Gültigkeit) sehr verschieden, weil hier, wenn wir die Doppelbedeutung des Begriffs „Objekt" in Betracht ziehen, nur die transcendental-objektive Realität gemeint sein kann; denn die empirisch-objektive Realität des Noumenon, d. h. seine mögliche empirische Auffindung und Begreifbarkeit, ist, wie man zugeben wird, eine *contradictio in adiecto*. Jene transscendentale Realität ist aber für uns auch durch die *data* der praktischen Vernunft unerreichbar; denn selbst die einzige, welche Kant mit einigem Schein von

* Falckenberg, über den int. Char. Seite 72.

Recht annimmt, die Realität des transscendentalen Subjekts, die durch den Bewusstseinsakt unmittelbar gegeben sein soll, bedeutet bei näherer Besichtigung als ursprünglichste Erfahrungsform weder Anschauung noch Begriff, sondern das Gefühl eines Daseins (welches, wenn wir uns nicht in Gegensatz zur Kritik bringen wollen, nicht das „Wesen selbst“ enthalten kann), hat also nur empirische Realität, trotzdem es „vor der Erfahrung vorhergeht“.

Wir gehen nun dazu über, das Verhältniss des Dinges an sich zum Gottesbegriff zu untersuchen. Die vierte Antinomie, in welcher es sich darum handelt, ob ein schlechthin nothwendiges Wesen als oberste Weltursache einen Widerspruch enthalte oder nicht, wird analog der dritten dadurch gelöst, dass dasselbe als die „intelligible Bedingung der Existenz der Erscheinungen“ (590) ausserhalb der Sinnenwelt angesehen werden kann. Dasselbe ist dann gegenüber den mit empirischer Zufälligkeit behafteten Erscheinungen als ein „unbedingt nothwendiges Wesen“ zu denken. „Sich aber einen intelligiblen Grund der Erscheinungen, d. i. der Sinnenwelt, und denselben befreit von der Zufälligkeit der letzteren denken, ist weder dem uneingeschränkten empirischen Regressus in der Reihe der Erscheinungen, noch der durchgängigen Zufälligkeit derselben entgegen“ (591), wenn man mit dem Begriffe des unbedingt nothwendigen Wesens nur nicht zugleich auch das Dasein desselben verbindet. Es giebt aber einen Vernunftbegriff, welcher alle Realitäten zu enthalten scheint, nämlich „die Idee von einem All der Realität“ (604), welche, weil dasselbe nicht als aus vielen abgeleiteten Wesen bestehend gedacht werden kann, was eine Abhängigkeit von diesen, also Unvollkommenheit verursachen würde, auch als der Begriff eines einfachen Wesens oder ein Einzelbegriff anzusehen ist (607). Derselbe umfasst „die *data* und so zu sagen die Materie oder den transscendentalen Inhalt zu der Möglichkeit und durchgängigen Bestimmung aller Dinge“ (603), „auf welchen alles Denken der Gegenstände überhaupt ihrem Inhalte nach zurückgeführt werden muss“ (604). Dieser „allgemeine Begriff einer Realität überhaupt kann *a priori* nicht eingetheilt werden, weil man ohne Erfahrung keine bestimmten Arten von Realität kennt, die unter jener Gattung enthalten wären“ (605). Derselbe enthält alle anderen Prädikate, weil er ein Einzelbegriff ist, nicht unter sich, sondern in sich; dieselben sind also durch Einschränkungen dieses Alls der Realitäten entstanden.

Die rationale Theologie begeht nun den doppelten Fehler, diesen Begriff eines *entis realissimi* mit dem des schlechthin nothwendigen Wesens zu identificiren und in diesem zugleich das Dasein mitzudenken. Allein: „Sein ist offenbar kein reales Prädikat, d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zu

dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könnte. Es ist blos die Position eines Dinges oder gewisser Bestimmungen an sich selbst" (626). Es ist nämlich zu beachten, dass die Existenz nicht zu den Merkmalen jedes beliebigen Begriffes gezählt werden darf, denn dessen Sphäre bleibt auch nach Wegnahme derselben eben so gross wie vorher; dies folgt unmittelbar aus den Postulaten des empirischen Denkens. Der Existenzbegriff ist hiernach nur gültig für das Verhältniss der Vorstellung zum vorstellenden Subjekt, deshalb ist jeder Existentialsatz synthetisch; (die einzige Ausnahme, das „Ich bin" ist „kein Erkenntniss des Subjekts, sondern blos das Bewusstseyn der Vorstellung des Objekts überhaupt" [N. 180], also formaler Beschaffenheit). Es ist demzufolge unmöglich, die Existenz aus dem Begriff eines schlechterdings nothwendigen Wesens zu folgern und darauf einen Beweis der objektiven Realität dieses Begriffes zu stützen. Dieser Gedanke liegt den drei Gottesbeweisen gleichmässig zu Grunde. Wirklich ist nur, was nach empirischen Gesetzen mit der Wahrnehmung verknüpft ist, also zur Erfahrung gehört; „eine Existenz ausser diesem Felde kann zwar nicht schlechterdings für unmöglich erklärt werden, sie ist aber eine Voraussetzung, die wir durch Nichts rechtfertigen können" (629); solche Objekte des reinen Denkens müssten eben gänzlich *a priori* erkannt werden (ebend.). „Allein sich so viel herauszunehmen, dass man sogar sage: Ein solches Wesen existirt nothwendig, ist nicht mehr die bescheidene Aeusserung einer erlaubten Hypothese, sondern die dreiste Anmassung einer apodiktischen Gewissheit; denn was man als schlechthin nothwendig zu erkennen vorgiebt, davon muss auch die Erkenntniss absolute Nothwendigkeit bei sich führen" (640). „Als schlechthin nothwendig erkennt die Vernunft nur dasjenige, was aus seinem Begriffe nothwendig ist" (ebend.). Aber das „übersteigt gänzlich alle äusseren Bestrebungen, unsern Verstand über diesen Punkt zu befriedigen, aber auch alle Versuche, ihn wegen dieses seines Unvermögens zu beruhigen" (ebend.). Die Versuche der rationalen Theologie, eine Existenz ausserhalb der Sinnlichkeit zu begründen, sind daher verfehlt; indessen, „wenn wir uns einmal die Erlaubniss genommen haben", „Erscheinungen als nur zufällige Vorstellungsarten intelligibeler Gegenstände, von solchen Wesen, die selbst Intelligenzen sind, anzusehen", so müssen wir, wenn wir auch nicht die mindeste Kenntniss von ihnen haben, uns „doch irgend einigen Begriff" davon zu machen suchen (594); dies geschieht aber durch den Begriff eines realsten Wesens. „Man ‚muss' sich Dinge an sich selbst durch den Begriff von einem realesten Wesen denken, weil dieses alle Erfahrung ausschliesst" (N. 108). Dieser Begriff enthält die „ganze mögliche Vollkommenheit" aller Dinge überhaupt in

sich; „die Vollkommenheit (formaliter gebraucht) eines Dinges ist die Uebereinstimmung der Realitäten desselben zu einer Idee; Vollkommenheiten (materialiter gebraucht) sind diese Realitäten“ (IV 507). Weil daher durch die höchste Realität jeder Begriff durchgängig bestimmt ist, so enthält dieselbe *in noumenis* „Materie und Form der Vollhommenheit“ (N. 149); das soll heissen, die *noumena* sind sowohl inhaltlich wie formal aus dem *ens realissimum* begreifbar und mit ihm wesensgleicher Natur. Die Ausführung dieses Gedankens, welcher sich als eine persönliche, nie angezweifelte Ueberzeugung überraschend lebhaft kundgiebt, was durch den Eifer der Polemik gegen den doktrinären Gegner verständlich wird, findet sich in den „Bemerkungen zu Ludwig Heinrich Jakobs Prüfung der Mendelssohn'schen Morgenstunden“ (IV 467—8). Mendelssohn hielt nämlich die Frage, was ein Ding an sich sei, dadurch schon hinlänglich für beantwortet, dass man aufzeigt, was es wirkt und leidet. Nun ist aber damit durchaus nicht bewiesen, dass diese Wirkungen in der That die Eigenschaften eines Dinges an sich selbst sein können; vielmehr bemerkt Kant, dass dadurch das Ding immer nur in seinen Verhältnissen zum Subjekt begriffen sei; die Frage also, was denn „das Ding, das in allen diesen Verhältnissen das Subjekt ist, an sich selbst sei“, ist ganz rechtmässig, die Antwort aber ist längst gegeben: „Besinnt euch nur, wie ihr den Begriff von Gott, als höchster Intelligenz, zu Stande bringt. Ihr denkt euch in ihm lauter wahre Realität, d. i. etwas, das nicht blos . . . . . den Negationen entgegengesetzt wird, sondern auch und vornehmlich den Realitäten in der Erscheinung (*realitas phaenomenon*), dergleichen alle sind, die uns durch Sinne gegeben werden müssen. . . . . Nun vermindert alle diese Realitäten (Verstand, Wille, Seligkeit, Macht u. s. w.) dem Grade nach, so bleiben sie doch der Art (Qualität) nach immer dieselben, so habt ihr Eigenschaften der Dinge an sich selbst, die ihr auch auf andere Dinge ausser Gott anwenden könnt. Keine anderen könnt ihr euch denken, und alles Uebrige ist nur Realität in der Erscheinung (Eigenschaft eines Dinges als Gegenstandes der Sinne), wodurch ihr niemals ein Ding denkt, wie es an sich selbst ist. Es scheint zwar befremdlich, dass wir unsere Begriffe von Dingen an sich selbst nur dadurch gehörig bestimmen können, dass wir alle Realitäten zuerst auf den Begriff von Gott reduciren, und so, wie er darin stattfindet, allererst auch auf andere Dinge als Dinge an sich selbst anwenden sollen. Allein jenes ist lediglich das Scheidungsmittel alles Sinnlichen (wir erinnern uns hierbei an die *mensura communis* der Dissertation) und der Erscheinung von dem, was durch den Verstand, als zu Sachen an sich selbst gehörig betrachtet werden kann. — Also kann nach allen Kenntnissen, die wir

immer nur durch Erfahrung von Sachen haben mögen, die Frage: Was denn ihre Objekte als Dinge an sich selbst sein mögen? ganz und gar nicht für sinnleer gehalten werden.“ Es ist nicht möglich, die positive Bedeutung dieser Sätze irgendwie schmälern zu wollen; dieselben zeigen zu deutlich, dass die Privatmeinungen nicht blos eine logische Verwirklichung der Behauptung enthalten, dass die Dinge überhaupt als „Einschränkungen“ des allerrealsten Wesens anzusehen sind; dieselben treten besonders dann an die Tageshelle, wenn solche in dies dunkle Gebiet greifenden Provokationen (oder auch selbständig vorgehende Polemik z. B. gegen Leibniz) wie hier erfolgen. Es ist gleichfalls erwiesen, dass auch der Mensch als Intelligenz durch die Freiheit zu den Noumenen gehört; denn, wie auch die „Nachträge“ betonen, Noumena sind „Wesen, die selbst Verstand haben, auch Kausalität in Ansehung der Objekte ihres Verstandes durch den Verstand selbst, d. i. Willen und dann alle übrige Kategorien d. i. reine Intelligenzen. Aber da wir ihnen alle sinnliche Bedingungen nehmen, so können wir sie nicht bestimmt denken. Die Möglichkeit von so etwas ist nicht klar“ (N. 113). Wenn hier, wie es zweifellos ist, die reale Möglichkeit gemeint ist, die „nicht klar“ sein soll, so scheint das „Mehrere“, welches zu ihrer Bestätigung aus praktischen Erkenntnissquellen entnommen werden sollte, doch nicht rechte Beweiskraft zu haben; es kommt also, wie wir schon oben zu bemerken Gelegenheit fanden, der unzulängliche Gedanke jener theoretischen Verwerthung der *data a priori* der praktischen Vernunft hier zum Bewusstsein, (der aber an anderer Stelle gleichwohl abgewiesen wird), weil wir sonst annehmen würden, „dass ‚es‘ vielleicht ohne Sinne gar keine Anschauung und also auch keine Dinge ausser denen Gegenständen der Sinne gebe“ (N. 174).

Es erübrigt noch, das Ding an sich in Korrespondenz mit der Idee der Zweckmässigkeit zu betrachten. Die Thatsache, dass wir alle Naturerscheinungen nicht blos nach ihrem mechanischen Zusammenhange oder dem *nexus effectivus*, sondern auch nach dem *nexus finalis* beurtheilen, beruht auf einer besonderen Beschaffenheit unserer Vernunft. „Die höchste formale Einheit, welche allein auf Vernunftbegriffen beruht, ist die zweckmässige Einheit der Dinge, und das spekulative Interesse der Vernunft macht es nothwendig, alle Anordnung in der Welt so anzusehen, als ob sie aus der Absicht einer allerhöchsten Vernunft entsprossen wäre“ (714). Weil aber die Idee der Zweckmässigkeit weder zu den Naturbegriffen noch zum Freiheitsbegriff gerechnet werden kann, so bildet sie das Prinzip eines besonderen Vermögens, nämlich der Urtheilskraft; dieselbe ist das Vermögen, „das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken“

(V 185), und zwar ist sie doppelter Art: wenn nämlich das Allgemeine gegeben ist, unter welches das Besondere subsumirt wird, so ist die Urtheilskraft bestimmend; ist nur das Besondere gegeben, so ist sie reflektirend (ebend.). Wir haben den Zweck eines Dinges erkannt, wenn wir den Begriff desselben angeben können, der zugleich den Grund seiner Wirklichkeit enthält (V 187), und seine Zweckmässigkeit, wenn es mit derjenigen Beschaffenheit der Dinge übereinstimmt, die nur nach Zwecken möglich ist. In diesem Sinne ist der Begriff einer Zweckmässigkeit der Natur ein besonderer Begriff *a priori* der reflektirenden Urtheilskraft (ebend.), gemäss welchem jeder Bestandtheil eines Naturprodukts nicht nur um der andern und des Ganzen willen als existirend, sondern auch als ein die anderen Theile hervorbringendes Organ gedacht wird, woraus also der Begriff eines organisirten Wesens als Naturzwecks entspringt (V 386). „Es ist also nur die Materie, so fern sie organisirt ist, welche den Begriff von ihr als einem Naturzwecke nothwendig bei sich führt, weil diese ihre spezifische Form zugleich Produkt der Natur ist“ (V 391). „Aber dieser Begriff führt nun nothwendig auf die Idee der gesammten Natur als eines Systems nach der Regel der Zwecke; welcher Idee nun aller Mechanismus der Natur nach Prinzipien der Vernunft, (wenigstens um daran die Naturerscheinung zu versuchen), untergeordnet werden muss“ (ebend.). Daraus, dass wir nicht im Stande sind, die Entstehung eines organisirten Wesens aus mechanischen Ursachen einzusehen, folgt aber noch nicht die absolute Unmöglichkeit dieser Einsicht, sondern nur die relative, auf uns Menschen bezügliche. Es würde also kein Widerspruch entstehen, wenn ein anderer Verstand gedacht würde, der die „Einheit in der Verknüpfung des Mannigfaltigen“ solcher Wesen sich vorstellen kann, aber nur, wenn wir materielle Wesen nicht als Dinge an sich selbst ansehen (V 421). Denn in diesem Falle würde die sie verbindende Einheit die des Raumes sein, welche aber kein „Realgrund der Erzeugungen, sondern nur die formale Bedingung“ derselben ist, obwohl er mit dem Realgrunde, welchen wir suchen, darin einige Aehnlichkeit hat, dass in ihm kein Theil ohne in Verhältniss auf das Ganze, (dessen Vorstellung also der Möglichkeit der Theile zum Grunde liegt), bestimmt werden kann“ (ebend.). So aber können wir diesen Realgrund nur in dem übersinnlichen Substrat der Natur suchen, „wovon wir nichts bejahend bestimmen können, als dass es das Wesen an sich sei, von welchem wir blos die Erscheinung kennen“ (V 435 u. s.). Der Satz also, dass wir das gemeinschaftliche Prinzip der mechanischen und der teleologischen Ableitung der Erscheinungen in dem Uebersinnlichen **(sowohl ausser uns als in uns** [V 442]) zu suchen haben, welches wir der Natur als

Phänomen unterlegen müssen, von dem wir also nur den unbestimmten Begriff eines Grundes haben können (V 425), ist gleichbedeutend mit dem andern, dass der menschliche Intellekt nicht bestimmend, sondern nur reflektirend über den *nexus finalis* der Naturprodukte urtheilen kann, also nur einen Idealismus, keinen Realismus der Zweckmässigkeit besitzt. Dies korrespondirt den Lehren der Kritik der reinen Vernunft auch in so weit, als hier wie dort ein „natürlicher Schluss" von der subjektiven Beschränktheit des erkennenden Wesens auf etwas absolut Reales ausser ihm gemacht wurde, wovon, ohne den Idealismus der Erscheinungen zu beeinträchtigen, diese letzteren in natürlicher Abhängigkeit gedacht wurden (VI 67, vgl. oben); andererseits gewinnen wir hierdurch *per analogiam* eine nicht zu unterschätzende Stütze aus dem Gebiet der spekulativen Vernunft, der zufolge nämlich das übersinnliche Substrat, welches die intelligible Bedingung der Natur- und der Zweckverknüpfung der Gegenstände der Sinnenwelt bilden soll, und welches näher als das Reich der moralischen Zwecke bestimmt wird, durch Rückwirkung eine theoretische Fundamentirung erhält. Dies soll nur gesagt sein, damit einige etwa allzu Ungläubige nicht meinen dürfen, dass die moralischen Conceptionen Kants über das Reich der Zwecke nur ein „ethisches Dasein" fristen, welches Kant mit gutem Grunde als nur „in der Idee (der praktischen natürlich) befindlich" behauptet habe, ohne sie auf das für absolut real gehaltene Gebiet des Substrats der Erscheinungswelt zu übertragen; hier zeigt sich vielmehr der stärkste innere Zusammenhang seiner in zwei heterogene Theile sich sondernden Philosophie. Auch der Ausdruck, den der Philosoph ähnlichen Gedanken leiht, ist sehr bezeichnend; weil es keinen Widerspruch in sich schliesst, die Kausalität nach Zwecken mit der nach Naturursachen zugleich gelten zu lassen, so ist es deshalb erlaubt, wo wir die Zweckmässigkeit in dem Wesen der Dinge (als Erscheinungen) nicht einsehen, „etwas über jene sinnlichen Vorstellungen Hinausliegendes gleichsam zu ahnen, worin, obzwar unbekannt, der letzte Grund jener Einstimmung angetroffen werden mag" (V 377); allein eine theoretische Bestätigung (ausser dem gedachten Analogieschluss, der zweifellos das leitende, wenngleich nicht immer eingestandene, Prinzip in Kants Denken war), dieses subjektiven Bedürfnisses lässt sich nicht beibringen, weshalb es auch unausgemacht bleiben muss, ob jene oberste Ursache, die wir in Analogie mit unserer nach Zweckbegriffen wirkenden Vernunft als ein intelligentes Wesen ansehen müssen, wirklich das intelligible Prinzip der Möglichkeit einer Natur überhaupt ist (V 427); doch gerade hier findet die uns schon früher entgegengetretene Verwerthung der Thatsachen der praktischen Vernunft in besonders hervortretendem Masse

statt, und zwar in Gestalt einer moralischen Konstruktion des Reichs der Zwecke, bei deren Betrachtung wir etwas zurückgreifen müssen.

Die Dissertation von 1770 hatte behauptet, dass der Mensch vom Intellektuellen nur eine „symbolische Erkenntniss“ haben könne, weil seine Anschauung nur eine Bedingung der anschaulichen Erkenntniss, nicht aber ein Mittel zur Verstandesanschauung sei *(non est medium ad intuitum intellectualem* [II 404]). Dieser Gedanke findet sich in der kritischen Periode wieder, selbstverständlich jedoch in entsprechend veränderter Form; Kant sagt nämlich: „Verstandeswesen sind eigentlich diejenige, denen keine andere als intellektuelle Anschauung korrespondirt. Da unser Verstand nun nicht anzuschauen vermag, so ist diese intellektuelle Anschauung für uns nichts. Also bleibt uns nichts übrig, als Verstandesbegriffe. Diese aber sind blos Gedankenformen, so gar, dass wenn man sie allein, ohne Beyspiel aus sinnlicher Anschauung, auf ein Objekt anwenden wollte, die Möglichkeit, dass irgend etwas ihnen korrespondiren könne, nicht eingesehen werden kan“ (N. 130). * Sich also die Verstandeswesen theoretisch begreiflich zu machen, konnte nicht in Kants Absicht liegen, weil blosse Gedankenformen nur logische Funktionen ohne jeden Inhalt, der erst hinzukommen müsste, bedeuten. „Gesetzt aber, es fände sich in der Folge .... in gewissen *a priori* feststehenden, unsere Existenz betreffenden Gesetzen des reinen Vernunftgebrauchs Veranlassung, uns völlig *a priori* in Ansehung unseres eigenen Daseins als gesetzgebend und diese Existenz auch selbst bestimmend vorauszusetzen, so würde sich dadurch eine Spontaneität entdecken, wodurch unsere Wirklichkeit bestimmbar wäre, ohne dazu der Bedingungen der empirischen Anschauung zu bedürfen“; hierdurch würden wir im Stande sein, unsere eigene, sonst nur sinnlich bestimmbare Existenz „in Beziehung auf eine intelligible (freilich nur gedachte) Welt zu bestimmen“. In Ansehung dieses praktischen Gebrauches, fährt Kant fort, welcher doch immer auf Gegenstände der Erfahrung gerichtet ist, würden wir nun die Verstandesbegriffe der Substanz, Ursache u. s. w. der im theoretischen Gebrauche analogen Bedeutung gemäss auf die Frei-

* Hierher gehört auch eine in der Amphibolie sich findende Bemerkung, die so lautet: „Wenn wir unter blos intelligibelen Gegenständen diejenigen Dinge verstehen, die durch reine Kategorien ohne alles Schema der Sinnlichkeit gedacht (N. 150: von uns erkannt) werden, so sind dergleichen unmöglich“ (342). Offenbar sind hiermit die Verstandeswesen gemeint, deren eigenthümliche Erkenntnissquelle die intellektuelle Anschauung ist. Die Unmöglichkeit bezieht sich demnach nicht auf ihre absolute Realität, sondern auf ihre Erkenntniss durch unsern Verstand, welcher Gedanke durch den angeführten Nachtrag noch verschärft wird.

heit und das Subjekt derselben anzuwenden befugt sein, indem wir darunter blos die logischen Funktionen des Subjekts und Prädikats, des Grundes und der Folge verstehen, „denen gemäss die Handlungen oder die Wirkungen, jenen Gesetzen gemäss, erklärt werden können, ob sie gleich aus ganz anderem Princip entspringen" (430 f.). Das so bestimmbare noumenale Ich würde demnach als Glied einer intelligiblen Welt anzusehen sein (N. 129), welche, auf Grund der Freiheit der vernünftigen Wesen und der dadurch ermöglichten sittlichen Gebote eine moralische Welt bedeutet; die Idee einer solchen moralischen Welt hat nicht in dem Sinne objektive Realität, „als wenn sie auf einen Gegenstand einer intelligibelen Anschauung ginge (dergleichen wir uns gar nicht denken können), sondern auf die Sinnenwelt, aber als ein Gegenstand der reinen Vernunft in ihrem praktischen Gebrauche und ein *corpus mysticum* der vernünftigen Wesen in ihr, sofern deren freie Willkühr unter moralischen Gesetzen sowohl mit sich selbst als mit jedes anderen Freiheit durchgängige systematische Einheit an sich hat" (836). Die Freiheit ist also die „formale Bedingung" einer intelligiblen, mit dem moralischen Gesetze durchgängig übereinstimmenden Welt (V 416); dieser Begriff, „welcher seine objektive Realität (vermittelst der Kausalität, die in ihm gedacht wird,) an der Natur, durch ihre in derselben mögliche Wirkung, beweiset", ist das einzige Princip, „welches die Idee des Uebersinnlichen in uns, dadurch aber auch ausser uns, zu einer, obgleich nur in praktischer Absicht möglichen Erkenntniss zu bestimmen vermögend ist, woran die spekulative Philosophie, (die auch von der Freiheit einen blos problematischen Begriff geben konnte,) verzweifeln musste" (V 489). Nun ist der Mensch, als Noumenon betrachtet, die einzige Art Wesen in der Welt, „deren Kausalität teleologisch, d. i. auf Zwecke gerichtet und doch zugleich so beschaffen ist, dass das Gesetz, nach welchem sie sich Zwecke zu bestimmen haben, von ihnen selbst als unbedingt und von Naturbedingungen unabhängig, an sich aber als nothwendig vorgestellt wird" (V 448). Er ist also ein nach Zweckbegriffen wirkendes Wesen; wir haben demnach Grund, die Welt „als ein nach Zwecken zusammenhängendes Ganze und als ein System von Endursachen anzusehen, welches letztere wir nach der Beschaffenheit unserer Vernunft in nothwendiger Beziehung auf eine verständige Weltursache als des obersten Grundes im Reiche der Zwecke zu denken und danach zu bestimmen haben; die weitere Ausführung dieser Bestimmung ist Sache der moralischen Teleologie, welche an Stelle der verfehlten physischen tritt. Dieses „in der Idee befindliche" Reich der Zwecke hat, wie Kant einzuschärfen öfter Gelegenheit nimmt, gar keine theoretische Bedeutung, sondern nur praktische Realität in Ab-

sicht auf das handelnde Subjekt, weil wir theoretisch dies nur behaupten können, wenn wir die Welt ihrem Ansich nach zu erkennen im Stande wären (V 470); dass er aber dieses praktische Grenzreich dennoch in spekulativem Sinne, wenn auch nur in Form von Privatmeinungen, welche von dem Gebiet der spekulativen Erkenntniss ganz unabhängig sein sollen und nur zur subjektiven Beruhigung dienen, verwerthet hat, glauben wir hinlänglich dargethan zu haben. Obwohl es eigentlich noch nöthig wäre, auch die Schriften zur praktischen Philosophie zu berücksichtigen, so können wir dieselben doch, weil sie lediglich Bestätigungen des Vorliegenden liefern würden, als nichts wesentlich Neues beibringend hier übergehen. Eine weitere, der Erwägung nicht unwürdige Frage wäre die nach dem „Werthe" jenes praktischen Zusatzes für das spekulative Gebiet, welche sich aus einer diesbezüglichen Kritik der Kantischen Freiheitslehre sicher beantworten liesse. Es würde dadurch ein Einblick in den moralischen Aufbau des durch die Kritik niedergerissenen Gebäudes der Schulmetaphysik offengelegt.

Lebenslauf.

Am 30. Juni 1860 wurde ich, **Otto Julius Oskar Philipp Riedel**, zu **Labes** in Pommern als der Sohn des damaligen Postvorstehers **August Riedel** und dessen Ehefrau **Elise** geb. **Eckert**, evangelischer Konfession, geboren. Nachdem ich anfänglich Privat-, dann Elementarschulunterricht in der Stadtschule zu Ueckermünde genossen, wurde ich im Jahre 1869 in das Königliche und Gröningsche Gymnasium zu Stargard in Pommern aufgenommen, welches ich 1874 mit dem Marienstiftsgymnasium zu Stettin zur Fortsetzung meiner Ausbildung vertauschte. Dort erhielt ich zu Ostern 1879 das Zeugniss der Reife für das Universitätsstudium und widmete mich darauf sieben Semester in Berlin dem Studium der Mathematik, Naturwissenschaften und Philosophie; den Rest meiner Studienzeit brachte ich in Kiel zu, woselbst ich am 6. März d. J. die mündliche Doktorprüfung bestand. Ich besuchte die Vorlesungen und Praktika folgender Herren Professoren und Privatdocenten: *Borchardt (†)*, *H. Bruns*, *Curtius*, *Ebbinghaus*, *Helmholtz*, *G. Kirchhoff*, *Kronecker*, *Kummer*, *Lasson*, *Lazarus*, *Paulsen*, *von Treitschke*, *Wangerin*, *Weierstrass*, *Zeller*, *Rüdorff*; *Bücking*, *Engler*, *Erdmann*, *Karsten*, *K. Möbius*, *Pochhammer*, *Weyer*. Ihnen Allen, insbesondere aber den Herren Professoren *Erdmann* und *Pochhammer*, fühle ich mich sowohl für meine wissenschaftliche Ausbildung als auch des mir bewiesenen persönlichen Wohlwollens halber zu dauerndem Dank verpflichtet.

Thesen.

1. Die Versuche, welche zu einer mechanischen Erklärung der Gravitation gemacht werden, sind nicht unbedingt zu verwerfen.

2. Kants zweites Postulat des empirischen Denkens [„was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt, ist wirklich"] ist zutreffend, wenn der „Zusammenhang" des Wirklichen mit der Empfindung nicht ausschliesslich dahin interpretirt wird, dass derselbe in der möglichen Wahrnehmbarkeit besteht, sondern allgemein als empirische Verknüpfung (vermittelst der Kategorien) aufgefasst wird.

3. Die Erklärung, welche Stoney und mit ihm Crookes für die Radiometerbewegung geben, ist nicht zureichend begründet.

4. Es ist in manchen Fällen zweckmässig, die Coefficienten trigonometrischer Reihen als Integrale mit unendlich grosser oberer Grenze darzustellen.

Opponenten:

Rudolf Koopmann, stud. phil.
Max Friedrichs, cand. phil.
Friedrich Dahl, dr. phil.

Druck von R. Grassmann in Stettin.

NMG 366



Druck von R. Grassmann in Stettin.

